

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA

TESE DE DOUTORADO

**FILOSOFIA *DESDE* ÁFRICA:
PERSPECTIVAS DESCOLONIAIS**

LUIS THIAGO FREIRE DANTAS

CURITIBA
2018

LUIS THIAGO FREIRE DANTAS

**FILOSOFIA *DESDE* ÁFRICA:
PERSPECTIVAS DESCOLONIAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná, como requisito
parcial à obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antônio Valentim

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Dantas, Luis Thiago Freire
Filosofia desde África: perspectivas descoloniais / Luis Thiago
Freire Dantas – Curitiba, 2018.
230 f.; 29 cm.

Orientador: Marco Antônio Valentim
Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

1. Filosofia Africana. 2. Filosofia - História. 3. Colonialismo
epistemológico. 4. África - Identidade (Conceito filosófico). I. Título.

CDD 199.6

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **LUIS THIAGO FREIRE DANTAS**, intitulada: FILOSOFIA *DESDE* ÁFRICA: PERSCTIVA DESCOLONIAIS, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 19 de Fevereiro de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
MARCO ANTONIO VALENTIM Presidente da Banca Examinadora (UFPR)	10
RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR Avaliador externo (UFRRJ)	10
WANDERSON FLOR NASCIMENTO Avaliador Externo (UNB)	10
EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA Avaliador Externo (UFBA)	10
JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO Avaliador Interno (UFPR)	10
Média Final	10
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.

MARCO ANTONIO VALENTIM(UFPR) (Presidente da Banca Examinadora)

RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR(UFRRJ)
Examinador externo

WANDERSON FLOR NASCIMENTO(UNB)
Examinador externo

EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA (UFBA)
Examinador externo

JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO(UFPR)
Examinador interno

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 194/2000/2017 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA No dia dezenove de fevereiro de dois mil e dezoito às 14:30 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Ed. D. Pedro II – 6º andar do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Doutorando **LUIS THIAGO FREIRE DANTAS** para a Defesa Pública de sua Tese de Doutorado intitulada: **FILOSOFIA DESDE ÁFRICA: PERSPECTIVAS DESCOLONIAIS**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM (UFPR), Prof. Dr. RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR (UFRRJ), Prof. Dr. WANDERSON FLOR NASCIMENTO (UNB), Prof. Dr. EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA (UFBA) e Profa. Dra. JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO (UFPR). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra ao discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APPROVAÇÃO do aluno. O Doutorando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, MARCO ANTONIO VALENTIM, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca examinadora recomendou a publicação da tese e a indica para concorrer ao prêmio ANPOF.

Curitiba, 19 de Fevereiro de 2018.

MARCO ANTONIO VALENTIM
(UFPR) (Presidente da Banca Examinadora)

RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JUNIOR (UFRRJ)
Examinador externo

WANDERSON FLOR NASCIMENTO (UNB)
Examinador externo

EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA (ufba)
Examinador externo

JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO(UFPR)
Examinador interno

Dedico esta tese à Oyá, aos demais Òrìsás e aos ancestrais que lutaram e permitiram a concretização desse acontecimento.

*Laroiê, mojoubá, axé!
Salve o povo de fé, me dê licença!
Eu sou da rua e a lua me chamou
Refletida em meu chapéu
O rei da noite eu sou
Num palco sob as estrelas
De linho branco vou me apresentar
Malandro descendo a ladeira, ê, Zé!
Da ginga e do bicolor no pé
"Pra se viver do amor" pelas calçadas
Um mestre-sala das madrugadas*

*Ê, filho da sorte eu sou
Vento sopra a meu favor
Gira sorte, gira mundo, malandro deixa girar
Quem dá as cartas sou eu, pode apostar!*

*O samba vadio, meu povo a cantar
Dia a dia, bar em bar
EIS MINHA FILOSOFIA
Nos braços da boemia,
me deixo levar
Eu vou por becos e vielas
Chegou o barão das favelas
Quem me protege não dorme
Meu santo é forte, é quem me guia
Na luta de cada manhã,
um mensageiro da paz
De larôs e saravás!*

A ópera dos malandros.

Samba-enredo do carnaval de 2016.

G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro.

Compositores: Francisco Aquino, Fred Camacho, Getúlio Coelho, Guinga, Marcelo Motta e Ricardo Fernandes.

AGRADECIMENTOS

A maior aprendizagem que tive desse período é que o mérito de um trabalho não acontece individualmente, mas é um resultado coletivo. Por essa maneira meus agradecimentos a esse coletivo:

A Ògún, que com a espada abriu os caminhos e se pôs à frente me protegendo das armadilhas, além de me transmitir toda a força para enfrentar os desafios, haja vista que “sou dado àquele que vai, meu pai sou eu! Fundido àquele que vai, meu pai sou eu!”¹.

Ao meu amor, Débora Oyayomi de Araujo, seus apontamentos e suas observações em cada leitura funcionaram como sopros que atiçavam a escrita desta tese, tese esta que só teve início por causa de um questionamento feito por você. Sem ele nem a primeira letra teria sido escrita. E todo o meu agradecimento também por me estimular a produzir uma pesquisa que não ficasse presa ao âmbito acadêmico sem dialogar com a vida.

À minha mãe, Maria Tereza Freire Dantas, com quem aprendi a acreditar no futuro com esperança e otimismo por mais que o caminho apresentasse dificuldades. Aos meus avós (*in memoriam*), Maria Anita Freire Dantas e Francisco Dantas, que se tornavam vivos sempre quando eu recorria ao meu passado. Minhas tias e tios, primas e primos, que a torcida nesses anos me incentivaram para alcançar os meus objetivos.

Ao meu orientador, prof. Marco Antônio Valentim, que me apoiou continuamente para o desenvolvimento desta pesquisa; do “sim” imediatamente respondido quando perguntei sobre orientar uma tese em filosofia africana até as idas e vindas de ideias para a construção dos capítulos. E, principalmente, pelo aprendizado de libertar a filosofia das armadilhas antropocêntricas.

À Iyalorixá Dalzira Maria Aparecida Iyagunã que me ensinou a cuidar do meu lado ancestral durante todos esses anos. E por ter acalmado o meu orí em um momento crucial da tese.

¹ BRECHÓ, Eduardo. “O dono da minha cabeça”. **Aláfia**. 2013.

À Bintu que sempre com jeito carinhoso me fez companhia e me ajudou a compreender melhor o significado de ter responsabilidade. E também me ensinou que a vida muito séria e preocupante, mas não é tão completa se ela não tiver brincadeiras e corridas na beira da praia.

Aos professores Wanderson Flor do Nascimento, Renato Nogueira, Eduardo David de Oliveira e à professora Juliana Fausto de Souza Coutinho. Agradeço intensamente pelas observações, apontamentos e leitura precisa da minha tese, pela amizade e diálogo nutrido por esses anos, como também pelo exemplo para produzir filosofia com múltiplas vozes.

Ao prof. Hector Rolando Guerra Hernandez, pelas contribuições na qualificação que ajudaram no desenvolvimento desta pesquisa, principalmente para superar uma filosofia eurocentrada.

À profa. Carolina dos Anjos de Borba meus sinceros agradecimentos e espero outras oportunidades para dialogarmos sobre o movimento de-colonial.

Ao prof. Alexandre Nodari meu agradecimento por ter aceitado o convite para compor a banca, que por motivos maiores não pode estar presente.

Ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFPR: prof. Paulo Vinícius Batista da Silva, que sempre esteve aberto em diversos períodos para me ajudar, por acreditar no meu trabalho e até no auxílio para a composição da banca de defesa. Com isso tornou-se, para mim, um exemplo em como dar vozes às acadêmicas e aos acadêmicos que pesquisam africanidades. Profa. Lucimar Rosa Dias, prof. Josafá Moreira da Cunha e outras amigas do NEAB: meus agradecimentos pelas palestras, cursos e pela especialização que me proporcionou um entendimento sobre as relações étnico-raciais nos diversos campos acadêmicos, além de fortalecer minha luta para uma sociedade antirracista. E também pelo Pré-Pós Acadêmico que propiciou a diversos estudantes o amadurecimento na composição do projeto de pesquisa, além de fomentar a continuidade de pesquisas no âmbito da pós-graduação.

Ao Roberto Jardim da Silva pelas aulas de francês e junto com Sergio Nascimento e José Antônio Marçal agradeço pelo grupo de estudos em que trabalhamos diversos pensadores africanos. Ao Jorge “Koffi” Santana que sempre me apoia e repleto de

palavras de incentivo me ajudou a confiar cada vez mais no meu trabalho, assim como pela hospitalidade em Salvador. Com isso agradeço a amizade construída nesse período.

Axs amigxs que fiz em Curitiba: Fernando Botton, Daniel Gallantin, Gustavo “Mãozinha” Jugend, Gustavo Fontes, Marlus Valendão, Rodrigo Ponce, Hernandez Eichenberger, Pedro Gonçalves, Anderson Bogeia, Benito Eduardo Maeso, Carina Bordon, Guilherme Abilhoa, Mariana Scarpa e Thiago Ribas. Sou bastante grato pelas amizades e pelas conversas filosóficas e não filosóficas.

Axs amigxs de Aracaju: Marcus Paranhos, Breno Menezes, Edvan Aragão, Diogo Araújo, Anderson Santana, Marivone Vieira. Cada um de vocês simboliza momentos importantes da minha vida.

Ao prof. Romero Venâncio, prof. Benedito Carlos “Bené” Araújo e à profa. Giselle Moura Schnorr. Agradeço pelo diálogo, pelas indicações bibliográficas e pelas oportunidades de realizar um intercâmbio nas suas universidades.

Ao prof. Nkolo Foé agradeço a receptividade durante todo esse período desde a ajuda bibliográfica até a leitura de meus textos.

Ao prof. Marco Carvalho Lopes agradeço o convite em participar no podcast do Filosofia Pop assim como as diversas indicações bibliográficas que me ajudaram nesta tese.

Filósofos e filósofas afro-brasileiras: Ivo Pereira Queiroz, Julvan Moreira de Oliveira, Adilbênia Machado, Aline Matos, Rodrigo dos Santos, Luís Carlos Ferreira, Luís Ferreira e Teófilo Reis. Fico feliz por ter-lhes conhecido e me proporcionar uma visão sobre a filosofia africana no Brasil como campo fértil de originalidade e de produções autônomas.

À equipe administrativa da Pós-Graduação: Marianne Nigro e Aurea Junglos. Agradeço pela ajuda em resolver questões burocráticas que me acompanharam nesse período na UFPR.

Aos estudantes e a comunidade escolar dos colégios estaduais Bento Munhoz e Dom Bosco de Colombo-PR que influenciaram na convicção de que um trabalho acadêmico

não deve ficar atrelado apenas aos pares da pesquisa, mas sim dialogar com a comunidade.

À profa. Sônia Barreto Freire, por ser quem me ensinou a ler e pesquisar filosofia na graduação e dali incentivou todo o meu projeto de realizar uma tese filosófica.

À Capes, pelo insumo que me auxiliou nesta pesquisa.

RESUMO

A filosofia ocidental construiu uma autoimagem a partir do pensamento europeu moderno e, por conseguinte, as teses filosóficas promoveram diálogos e investigações baseadas nas categorias de tal pensamento. Por esse motivo há uma recorrente deslegitimação das filosofias produzidas em outros locais, principalmente referentes ao continente africano. Isso aconteceu por meio de uma compreensão hegemônica que rotulou a produção de conhecimento africano como incapaz de um diálogo equânime com a tradição europeia. Assim esta tese se apresenta com o objetivo de investigar a filosofia africana e como ela propicia a descolonização epistêmica da atividade filosófica. Essa descolonização tem a característica de ressignificar a produção de conceitos, não impondo uma universalidade, mas com o propósito de pluri-versalizar o conhecimento, ou seja, produzir múltiplos caminhos para uma investigação filosófica. Por isso, nesta tese coloca-se a seguinte questão: Como a descolonização seria um exercício inevitável para estabelecer uma filosofia *desde* África? E para respondê-la, foi desenvolvida análise bibliográfica orientada por teóricos/as decoloniais (sobretudo latino-americanos/as), por filósofos/as hegemônicos/as e, principalmente, por filósofos/as africanos/as, sendo em grande parte produtores de estudos em língua francesa e inglesa. Inicialmente, a investigação destaca o colonialismo epistemológico e sua fundamentação na ideia de humanismo que legitima o epistemicídio. Em seguida, a tese discute argumentações filosóficas acerca da identidade africana e suas divergências através de temáticas como: memória histórica, compartilhamento de interpretações de mundo e concepções de raça. Diante de tais análises, esta pesquisa debate a produção de filosofia africana na afrodíaspóra, com destaque aos termos: necropolítica, ancestralidade e território. Tais termos são analisados de forma a apresentar os corpos negros tanto como produtores de história quanto de descolonização dos espaços ocupados por eles. Por fim, essas investigações apresentam o horizonte africano como produtor de conceitos e de atividades filosóficas inscritas na relação com todos os encontros filosóficos possíveis.

Palavras-chave: Filosofia Africana. Colonialismo epistemológico. Diáspora africana. História da Filosofia. Identidade africana.

ABSTRACT

The occidental philosophy built a self-image from the thought modern European, therefore, the philosophical thesis promoted dialogue and investigations based on the categories of such thinking. For this reason there is a recurring delegitimization of the philosophies produced elsewhere, mainly concerning the African continent. It happened through a hegemonic understanding that categorized the production of African knowledge as incapable of a fair dialogue with the European tradition. Therefore this thesis is presented for the purpose of investigating the African philosophy and how it promotes the epistemic decolonization of philosophical activity. Decolonization has the characteristic of resign the production of concepts, not imposing a universality, but with the purpose of pluri-versalize the knowledge, that is, produce multiple paths to solving a problem. Therefore, this thesis puts the question: As the decolonization would be an unavoidable exercise to establish a philosophy from Africa? And to answer your bibliographic analysis was developed by theorists/the decoloniais (mainly Latin Americans), the philosophers and the hegemonic, especially by the African philosophers, being largely producers of language studies English and French. Initially, the investigation highlights the epistemological colonialism and your reasoning on the idea of humanism that legitimizes the epistemicide. Then, the thesis discusses the philosophical arguments about the African identity and its differences through themes as: historical memory, sharing interpretations of world and conceptions of race. In the face of such analysis, this research debates the production of African philosophy in afrodiaspora, accent the terms: necropolitic, ancestry and territory. Such terms are analyzed in order to present the black bodies as much as history as producers of decolonization of spaces occupied by them. Finally, these investigations present the African horizon as a producer of philosophical concepts and activities in relation to all philosophical meetings possible.

Keywords: African Philosophy. Epistemological colonialism. The African diaspora. History of philosophy. African identity.

NKATSACANHO²

A filisofa, hi ndlela ya ti dondzo a Brazil, dzi ti kombissili kussukela ka mimphimisso ya xi Grika-Latina. Hi kolawu, a swiyengue swa ti dondzo leti, swi vangui aku dokadokissana niku setxisiwa, henhla ka swigava swa miyalakanhu leyu. Hi kolawhu, kuni awu kaneti k ala vanhingi maylano ni ma filosofia lawu mahendlhiwaku atindhawu tin'wuani, ngopfu-ngopfu lawu mayelanaku nixi mpfunzankula afrika. leswu swi yendlekile hi kola ka ntwanano nkatsanu loku ku yentxeke leswaku a wutive dza va afrike a dzi tsandzeka a kuvulavissana hi ndlela yinwi ni va europe; xileswu, axigava lexi xiti kombissa hi nkongometo ya ku sentxa a filosofia ya Afrika ni leswi, dzoni dzi n'txussa kama yalakanhela. Avu ntxusseki ledzi, dzini xifanisso, xa ku vumba a mi ntlamuxelu na swinga sindzissi swa ku hi fani hi xiyimu xa missava, kambi na swini nkongometo waku hinkwavu va vi niwutive, kumbe ku vumba a tindlela ta ku lulamissa a m'haka yo karhi, xi leswu, a ka xigava lexi, ku vekiwa axi vutisso lexi: hi ndlela yini avu ntxusseki a dzwitava ndlela ya ku vumba a filosofia kussukela afrika? A kuva kuvani nhlamulu, ku entelelissiwile ati dondzu ta wutive na tizangueliwili hi ti n'thlazi ta America-latina; ni tintive leti kulu, ngopfu-ngopfu hi leti ta africa, hi ntsima kava bindzule vati dondzo ta xi frança nixi nghiza. Amassungulene, avudjondzi dzi kombissi a vukolonhi a swi gava swa ti dondzo niku entelelissa a miyanakanhu yawu m'hunu loku ku nhikaka ati n'fanelu hiku landzela a xiengue xi dokadokissana hi ma vonela ya filosofia ni xinhimu afrika hi swi gava swanga hi : kuyen'hleketa matimu, vuhlengueni ka ku dokadokissana loku a dondzu lehi yi vulavula hiku tumbuluxa a filosofia kussukela afrika hi ntshima-ntsima ka política xikale nita tiku.swigava swi viniwa hi ndlela yaku kombissa a vuntima swanga hiva bindzule va matimu mayelanu niti n'dhawu vati phangueki, hi makumu, ati dondzo letu, funtsi tikombissa avu africa tani hivu bindzuli dza mintizu ya filosofia leyi tsalissiweki ka nongoloku kuyalana ni ma filosofia hinkwawu.

Marito-ya pfoletelo: Filosofia ya Afrika. Vukolonhi a swi gava. Va Afrika va hanhaca handlhe ka xifundza. Matimo ya ta filosofia. Xi Afrika.

² A língua Changana é um dos mais de 257 idiomas do tronco linguístico banto. Tal idioma é comumente falado na província de Gaza em Moçambique. Tradução de Chitungane Sebastião Chachuaio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
Lembrança de ser colonizado.....	23
O caminho das pedras	27
COLONIZAÇÃO EPISTÊMICA	34
1.1 O Silogismo do Racismo Epistêmico	35
1.1.1 – O racismo colonial: narrativa e contranarrativa	36
1.1.2 – Contestação ao racismo epistêmico	42
1.2 O “privilégio” antropocêntrico.....	47
1.2.1 – A não-historicidade dos cafres	50
1.2.2 – O especismo humanista	54
1.3 Colonização humanista	60
1.3.1 – O Outro como Não-ser.....	61
1.3.2 – A hipocrisia colonial	64
1.3.3 – A ontologia irrealizável.....	69
1.3.4 – Resistência epistêmica.....	76
A IDENTIDADE NO PENSAMENTO FILOSÓFICO AFRICANO	87
2.1 O protagonismo histórico africano.....	90
2.1.1 – O começo da filosofia.....	92
2.1.2 – Renascença africana	95
2.2 A comum-unidade africana	101
2.2.1 – A filosofia faraônica.....	102
2.2.2 – A ontologia de Maat	105
2.2.3 – Comunicação Ubuntu	109

2.3 As divergências da ideia de “raça”	114
2.3.1 – A alma negra	117
2.3.2 – A diversidade humana	123
2.3.3 – Territórios raciais.....	131
 CORPOS DIASPÓRICOS	141
 3.1 A colonialidade da necropolítica	142
3.1.1 – A negritude como signo de morte	145
3.1.2 – Manutenção do necropoder	148
3.1.3 – A Hybris acadêmica	152
3.1.4 – Silenciamento epistêmico	156
 3.2 Corpos históricos	163
3.2.1 – Fratura histórica.....	164
3.2.2 – Descolonização dos corpos filosóficos	170
3.2.3 – A imprevisibilidade na filosofia da história.....	175
 3.3 Territórios da filosofia afrodiaspórica	183
3.3.1 – O corpo-território	186
3.3.2 – Encruzilhada do corpo negro.....	191
3.3.3 – Assentamento filosófico.....	197
 (IN)CONCLUSÕES	203
Descentramento da razão	208
Localização do pensamento filosófico.....	209
Descolonizando o currículo	212
Política do ensino de filosofia africana	215
 REFERÊNCIAS	218

INTRODUÇÃO

A explosão não vai acontecer hoje. Ainda é muito cedo... ou tarde demais. Não venho armado de verdades decisivas. Minha consciência não é dotada de fulgurâncias essenciais. Entretanto, com toda a serenidade, penso que é bom que certas coisas sejam ditas. Essas coisas, vou dizê-las, não gritá-las. Pois há muito tempo que o grito não faz mais parte da minha vida.

Frantz Fanon

A escolha do filósofo e psiquiatra martiniquense³ Frantz Fanon para a epígrafe dessa introdução motiva-se pela “explosão” do tema da filosofia africana para os estudos filosóficos atuais no Brasil, principalmente pelo fato de que facilmente um pesquisador de filosofia depara-se com reproduções de um ideal filosófico que se entende como universal. Tal universalidade é sustentada por uma suposta origem geográfica que, como tal, promoveu a abstração do conhecimento universal, conforme exemplificado na seguinte passagem do filósofo alemão Immanuel Kant (1992, p. 44):

O conhecimento do universal *in abstrato* é um conhecimento *especulativo*; - o conhecimento do universal *in concreto*, um conhecimento *comum*. O conhecimento filosófico é um conhecimento especulativo da razão e ele começa, pois, quando o uso comum da razão começa a fazer tentativas no conhecimento universal *in abstrato*. Com essa determinação da distinção entre o uso comum e o uso especulativo da razão é possível avaliar agora a partir de que povo é preciso datar o começo da filosofia. Dentre todos os povos, pois, os gregos foram os primeiros a começar a filosofar. Pois eles foram os primeiros a tentar cultivar os conhecimentos racionais, não tomando as imagens por fio condutor, mas *in abstrato*; ao invés disso, era sempre *in concreto*, através de imagens, que os outros povos procuravam tornar compreensíveis os conceitos (grifos do autor).

Dessa passagem entende-se que o “mundo grego” torna-se o condicionante de uma produção filosófica devido à atividade *in abstrato* do conhecimento racional que produziu conceitos que não se restringiam em reflexões *in concreto*. E por mais que existissem outros povos produzindo certa racionalidade, ela se limitava a explicar o

³ Por mais que possa parecer desnecessário e racializante a identificação da origem dos filósofos negros citados nesse estudo (já que aos filósofos europeus não se utiliza tal prática, numa lógica de “normalidade”), a intenção de destacar o pertencimento geográfico nesse caso deve-se ao objetivo de ressaltar pensadores localizados para além das fronteiras racistas estabelecidas pelo Ocidente. Por esse modo, a primeira vez que um filósofo ou filósofa for citado/a será destacada a origem geográfica.

mundo a partir da natureza de Deus, da imortalidade da alma e do senso comum. É nessa lógica que Kant complementa: “o mesmo vale também da tão louvada sabedoria *egípcia*, que, em comparação com a filosofia grega, não passou de um jogo de crianças” (KANT, 1992, p. 44, grifo do autor).

Ao se ler tais considerações, compreende-se que a existência da filosofia estaria condicionada a não somente um tipo de pensamento de nível mais abstrato, mas também a uma valoração da produção de conceitos por determinados povos. Por isso, partindo da metáfora de Fanon da explosão das bombas, a proposta de uma pesquisa filosófica a partir de um referencial não europeu também assume como atitude a “explosão” de uma pretensa “universalidade” da filosofia. Inclusive como escreve o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011a) é através da universalidade que a égide da totalidade e hegemonia sobressai como o normatizador da produção de conhecimento. Dessa maneira, “reivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história e cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia. Esta reivindicação não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da ‘universalidade’ da filosofia” (RAMOSE, 2011a, p. 11). Ainda mais quando se propõe, como será feito neste estudo, tratar de uma tradição filosófica africana, já que por muito tempo os representantes da filosofia “universal” compreenderam que no continente africano não havia talentos para apresentar algo grandioso em qualquer aptidão humana:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão (KANT, 1993, p. 75).

Em contrapartida, se como diz o filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe (2013, p. 10) “o que a noção de condições de possibilidade indica é que os discursos não têm apenas origens sócio-históricas, mas também contextos epistemológicos”, então a questão da origem da filosofia não tem como horizonte “uma” verdade pois, lembrando, a ideia de verdade engloba uma produção múltipla de significados. Por isso, a

convencional aproximação do discurso filosófico ao “Eu hegemônico” não será buscada nesta pesquisa, já que ela se vincula com o que propõe a filósofa brasileira Sueli Carneiro (2005, p. 20):

Subjugada que sou pela síndrome DPE (Discriminação, Preconceito, Estigma [...]) te busco Eu hegemônico, não para receber o ensino verdadeiro, que assim como a verdade, conforme falou um filósofo africano (desculpa a heresia) resume-se a três, a minha, a sua, e ela, a Verdade, inatingível para nós dois (grifos da autora).

Com efeito, a proposta desta tese de discutir sobre uma filosofia *desde África* fundamenta-se primordialmente, e não somente, na tentativa de ressignificação do termo “filosofia” para uma perspectiva cosmopolítica⁴, isto é, tanto relativo ao modo de ser quanto ao ato de conhecer dos diferentes povos. E considerando os novos horizontes que a filosofia necessita assumir para si mesma⁵, as produções epistêmicas e ontológicas que se encontram além do eixo europeu serão o mote principal desta tese.

Outro elemento a ser considerado será o que Carneiro destaca como “inatingibilidade da verdade”, pois esta se situa entre um Eu e Outro que factualmente são articulados em um jogo de poder influenciado por uma vontade de verdade: “essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exceder sobre os outros discursos – estou falando sempre de nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção” (FOUCAULT, 2010, p. 18). Por isso, um novo edifício para a verdade afasta-se da tentativa de anular a construção de outra produção de conhecimento e forma o princípio de um diálogo “capaz de nos reconciliar a ambos no interior daquela indivisibilidade humana, onde

⁴ O termo Cosmopolítica refere-se à definição proposta pela filósofa belga Isabelle Stengers: “a proposta cosmopolítica toma este tipo de utopia ainda mais longe, ponderada pela memória que vivemos dentro de um mundo perigoso, onde nada impede a razão, onde qualquer proposição pode ser falsificada, onde quem ‘inventou a política’ também produziu os meios para reduzi-la em um jogo praticamente vazio, deixando de fora o que estava no trabalho, produzindo, ou destruindo, nossos mundos” (STENGERS, 2005, p. 999).

⁵ A “si mesma” como a exemplo da antropologia, como defende o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 14): “Se estamos todos mais ou menos de acordo para dizer que a antropologia, embora o colonialismo constitua um de seus *a priori* históricos, está hoje encerrando o seu ciclo cármico, é preciso então aceitar que chegou a hora de radicalizar o processo de reconstituição da disciplina, levando-o a seu termo. A antropologia está pronta para assumir integralmente a sua nova missão, *a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento*” (grifos nossos).

nada que seja humano nos é estranho” (CARNEIRO, 2005, p. 20). Por esse sentimento de “estranheza” provém a discussão colonial que busca uma definição de humano através da ferramenta da racionalidade. Tal ferramenta atua, conforme explica o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005), como um meio de hierarquização dos diferentes povos e também cria novas identidades:

Para tais regiões e populações, isso implicou um processo de *re-identificação histórica*, pois da Europa foram-lhe atribuídas novas identidades geoculturais. Desse modo, depois da América e da Europa, foi estabelecida África, Ásia e eventualmente Oceania. Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações. Mas as formas e o nível de desenvolvimento político e cultural, mais especificamente intelectual, em cada caso desempenharam também um papel de primeiro plano (QUIJANO, 2005, p. 236, grifos do autor).

Desse modo, uma das estratégias de categorização do colonialismo diz respeito à avaliação do desenvolvimento intelectual de um povo. Por isso é primordial para a discussão da presente pesquisa um detalhamento acerca de tal estratégia por meio de uma “re-identificação histórica” (QUIJANO, 2005, p. 236) que, por sua vez, instaura o *epistemicídio*⁶, no sentido de inviabilizar conhecimentos locais em detrimento de uma sistematicidade global. Essa sistematicidade global movimenta-se através de uma proposição de racionalidade e universalidade que busca reorganizar os conhecimentos locais com a intenção de produzir um ser humano. Assim, por mais que haja certo distanciamento teórico entre algumas correntes filosóficas africanas⁷ há uma convergência para o problema do racismo em suas diferentes formas e, consecutivamente, para a ideia de humanismo europeu moderno. Inclusive, como escreveu o filósofo francês Jean-Paul Sartre (2013, p. 43): “nada mais consequente, entre nós, que um humanismo racista, dado que o europeu não pôde fazer-se homem senão fabricando escravos e monstros”.

Esse ponto comum evidencia na filosofia africana algumas peculiaridades que exigem uma série de questionamentos, principalmente para o/a pesquisador/a de formação eurocêntrica que entende a África como afastada do território filosófico. Por

⁶ O epistemicídio tem uma problemática primordial para esta tese, que será aprofundada na seção 1.3.

⁷ Para um detalhamento das diversas linhas filosóficas da Filosofia Africana Contemporânea ver MACHADO (2014, p. 159-179).

isso, a construção de uma pesquisa acerca da filosofia africana já acarreta, para o/a pensador/a eurocêntrico/a, a reflexão de como a filosofia produzida no continente africano é capaz de proporcionar alguma contribuição para a tradição europeia.

Embora essa reflexão aparente um simplismo, dependendo da linha argumentativa, as consequências podem incidir em armadilhas teóricas. Se o teor é negativo, conclui-se ou que o termo filosofia restringe-se ao continente europeu (interpretação dissimulada), ou que há uma restrição na capacidade intelectual de povos oriundos do continente africano (interpretação explicitamente racista), em ambos os casos há, no fundo, uma definição de humanidade que não alcança todo e qualquer ser humano. Entretanto, se o teor é afirmativo, propõe-se pergunta: de onde provém a desconfiança em afirmar a existência histórica de uma filosofia africana? Não é gratuito que, como advertido anteriormente, o racismo é a principal categoria de investigação das dificuldades de se legitimar ou reconhecer uma tradição filosófica africana.

Assim, este texto assume, desde seu início, duas premissas: a) a negação de uma filosofia africana é justificada por estratégias de categorização de povos e de seus conhecimentos; b) a imagem típica do filósofo é de um personagem que produz conceitos centrados a partir das categorias europeias de pensamento. Nesse sentido, o objetivo deste estudo será de abordar a contribuição de uma filosofia *desde* África para uma descolonização epistêmica da atividade filosófica. Para isso é relevante o destaque ao advérbio de tempo “desde”, já que este destaque busca um significado de uma experiência histórica e existencial proveniente de um local específico: a África. Esta não restrita ao continente atual, com passado e com horizonte a se realizar, mas como um manancial de pensamentos filosóficos que influem sobre a produção de um conhecimento diaspórico. Tal conhecimento revela uma atividade de correspondências permeadas pelo oceano Atlântico, por essa forma, filosofia *desde* África sugere uma experiência de pensamento outro que requer uma descolonização da própria ideia de filosofia. Principalmente pelo fato de esta tese entender a descolonização epistêmica como o ato de pensar influenciado por diferentes “centros” fazendo uso de um diálogo que, de acordo com o semiólogo e teórico literário argentino Walter Mignolo (2008), fundamentalmente é exercitado através de diversas fronteiras:

Pensamento descolonial significa também o fazer descolonial, já que a distinção moderna entre teoria e prática não se aplica quando você entra no campo do pensamento da fronteira e nos projetos descoloniais; quando você entra no campo do quichua e quechua, aymara e tojolabal, árabe e bengali, etc. categorias de pensamento confrontado, claro, com a expansão implacável dos fundamentos do conhecimento do Ocidente (ou seja, latim, grego, etc.), digamos, epistemologia (MIGNOLO, 2008, p. 291).

Por essa maneira a construção teórica através de conceitos do pensamento da fronteira promove uma subversão da pretensa universalidade de temas como a justiça, a verdade, o bem, etc. Uma subversão por enfatizar, acima de tudo, que a universalidade humana é produzida por várias identidades. Isso se deve ao que o sociólogo jamaicano Stuart Hall (2004) analisou diante dos “descentramentos” das identidades: “as identidades modernas estão sendo ‘descentradas’, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (HALL, 2004, p. 8). E, por consequência, o uni-versal tenta ocultar este acontecimento através de uma unificação promovida pela violência: “a maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (HALL, 2004, p. 58). Diante desse fato, o discurso filosófico europeu, similar ao que ocorre nas culturas desse continente, ao se construir como universal, cada vez mais entra em uma crise pelo encontro com os discursos filosóficos dos “Outros”. Um desses discursos é o africano.

Como o discurso africano possui uma complexidade histórica e geográfica, então para um aprofundamento de algumas teorias dessa filosofia a construção argumentativa se concentrará naqueles/as pensadores/as africanos/as do período pós-colonial, ou melhor, de lutas de independência. Inclusive por esse período ser caracterizado por uma produção filosófica que tem como principal objetivo construir um diálogo equânime entre a filosofia africana e a dos demais povos.

Outra característica considerada nesta pesquisa diz respeito ao fato de a filosofia consistir-se em uma atividade humana que está conectada ao contexto individual, econômico e social de cada agente produtor de filosofia, já que, como afirma o filósofo nigeriano Joseph Omoregbe (2002, p. 19): “Filosofia é essencialmente uma atividade reflexiva. Filosofar é refletir sobre a experiência humana para responder algumas questões fundamentais a seu respeito”. Partindo dessa observação, ressalta-

se que o debate acerca da filosofia africana se concentrará na produção oriunda da região centro sul-africana, com destaque para a tradição de língua francesa.

Diante dessa delimitação espacial, o que se pretende é ampliar o olhar sobre uma filosofia pertencente ao local, ideologicamente⁸ marcado como “ausente de história”. A contraposição a tal ideologia ratifica a importância da análise acerca do desenvolvimento filosófico africano contemporâneo por meio de intelectuais do continente e da diáspora africana que afirmam o próprio protagonismo na produção do discurso filosófico.

No entanto, antes de apresentar o caminho para desenvolvimento do tema, uma vez que a descolonização tem como proposta “uma consciência na qual *alguém é onde está e está onde é*” (MIGNOLO, 2008, p. 303, grifos do autor), ou seja, o local em que estou inserido determina o processo da minha atividade intelectual. Em outras palavras, é imprescindível uma conexão entre vida e obra. Com isso, apresentar os meus passos para tratar o atual tema desta pesquisa relaciona-se e ao mesmo tempo descreve a descolonização conceitual como um exercício “de um processo histórico que se torna compreensível quando se discerne o movimento historicista que lhe dá forma e conteúdo” (FANON, 2013, p. 51)

Lembrança de ser colonizado

O processo de escolha de um tema para desenvolver num período de quatro anos já é por si só repleto de dificuldades, principalmente por causa das motivações que uma pesquisadora ou um pesquisador possui em um período de tempo que tende naturalmente a mudanças. Desse modo, a escolha acadêmica em permanecer pesquisando um filósofo ou uma filósofa específica desde a graduação até o doutorado é uma posição que em muito facilita tanto para desenvolver como para tornar público a própria leitura de certo problema. Entretanto, quando se decide romper com o que já estava confortável, quais as consequências?

⁸ Tal ideologia é presente no processo de colonização ocorrida nos séculos XVIII e XIX no continente africano. Contudo, a ideologia também aparece como uma ratificação de racionalidade por meio de alguns filósofos modernos, dentre os quais se podem destacar Hegel em *Lições sobre a Filosofia da História*.

Lembrando-me das minhas escolhas da graduação até o doutorado fica evidente uma ruptura radical que, como tal, carrega invariavelmente uma crise. Crise esta que não transpareceu somente no âmbito pessoal, mas principalmente para a leitura da própria filosofia, ou seja, na definição de sua função e como a tradição hegemônica questionou temas distantes das emergências sociais, sobretudo aqueles ditos “menores” como as questões de gênero e de raça, por serem tratados como insuficientes se comparados a perguntas tão “clássicas”, por exemplo: “*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*” (KANT, 2001, p. 75, grifos do autor). Vale lembrar, contudo, que, para o Ocidente essas questões foram pautadas no século XX por filósofos ditos marginais⁹ mas que gozavam de privilégios: serem brancos e europeus.

Agora, se a proposta de pesquisa rompe com a ideia de localidade, origem e desenvolvimento únicos para a filosofia, então impele questionamentos sobre os motivos que me levaram a investir nesse campo?

Na graduação o que me instigou à investigação foi o problema do Nada: como era possível pensá-lo ou até mesmo comunicá-lo. Desse modo, a filosofia de Heidegger apresentou-se o melhor caminho para a investigação do problema principalmente pela leitura em paralelo com o tema do niilismo lido primeiramente através de outro alemão: Nietzsche. No entanto, a leitura da principal obra de Heidegger, *Ser e Tempo*, deixou-me por meses sem conseguir avançar além dos oito primeiros parágrafos devido à dificuldade dos conceitos que o autor tratou como preparatórios à des-construção do arcabouço ontológico da tradição filosófica. No desejo de entender o pensamento desse autor, as minhas leituras facilmente se concentraram em responder: “qual o sentido do ser?” e, depois, problematizar a técnica e o seu efeito no mundo-ambiente, ou seja, uma reprodução de problemas heideggerianos.

Ao fim da graduação e entrada no mestrado tive a perspectiva de trabalhar o questionamento sobre o niilismo a partir da filosofia de Heidegger e a possível superação através da história do ser. Nesse período houve uma tentativa inicial de dar

⁹ Filósofos europeus marginais seriam, por exemplo, Bataille e Blanchot, os quais, conforme comenta Pélbart, influenciaram Foucault precisamente por causa do distanciamento de tais autores às formas habituais acadêmicas: “Foucault confessa que os autores que mais o marcaram não foram os grandes construtores de sistema, mas aqueles que lhe permitiram escapar precisamente dessa formação universitária, isto é, aqueles para quem a escrita era uma experiência de autotransformação, tais como Nietzsche, Bataille, Blanchot” (PELBART, 2013, p. 207).

uma voz própria a uma questão filosófica, porém ainda permanecendo na esteira das reflexões heideggerianas e submetendo a minha voz a esse pensamento. Essa narrativa facilmente ilustra o comentário do filósofo ganês Kwame Nkrumah (1970) sobre o estudante colonizado:

Um estudante colonizado por não fazer parte da origem da história intelectual que as filosofias universitárias são pontos de referência impressionantes pode ser tão seduzido pelas tentativas de dar uma explicação filosófica ao Universo, que rende toda a sua personalidade a elas. Quando o estudante faz isso, perde de vista o fato social fundamental, ele é um sujeito colonizado (NKRUMAH, 1970, p. 3).

Corroborando o autor, percebe-se que a tentativa de responder a uma inquietação própria fazendo uso de um vocabulário alheio revela uma faceta do colonialismo presente na mentalidade acadêmica, da qual eu também fui envolvido. No entanto, a recusa de tal envolvimento apenas se evidenciou de fato quando tive a dura consciência de um fato primordial: a percepção de ser um estudante colonizado. Nesse sentido, refletindo por meio da crítica do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2008) acerca do “esquecimento” dos efeitos da colonialidade por alguns filósofos europeus do século XX como Heidegger e Lévinas, correlaciono a permanência do estudante na academia que meramente reproduz problemas propostos por filósofos clássicos (sendo esse termo como sinônimo de “genuínos”) também como um esquecimento. Com isso, somente por meio da tomada de consciência de ser também um colonizado que, com efeito, o estudante é impulsionado para um embate com as redes epistêmicas que violam a própria autonomia e limitam a capacidade de poder falar por si próprio.

Importante nesse debate é o termo “subalterno”, do qual a filósofa indiana Gayatrik Spivak (2000; 2010) faz uso e o define como a representação das “camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2000, p. XX). Com isso, o subalterno é representado socialmente pelo sujeito imperialista como alguém diferente dele, seja no âmbito racional, cultural ou econômico. Por isso, no entender do hegemônico há a necessidade da presença de quem fale pelo subalterno. No entanto, a

autora alerta que essa compreensão limitada sobre o subalterno relaciona-se à interpretação de que os discursos e toda a reflexão deles decorrentes a partir de um vocabulário fora do contexto hegemônico são pré-concebidos como ilógicos. Por efeito, “um relato das etapas de desenvolvimento do subalterno é desarticulado da conjuntura quando se opera sua *macrologia cultural*, ainda que remotamente, pela interferência epistêmica nas definições legais e disciplinares que acompanham o projeto imperialista” (SPIVAK, 2010, p. 71, grifos nossos). Essa macrologia diz respeito àquilo que forma e constitui o indivíduo, a pessoa ou um grupo social seja através da linguagem, da economia, da política e da história que o hegemônico se movimenta para justamente realizar a interferência epistêmica.

Com isso, para evitar tal interferência epistêmica, o estudante colonizado necessita perceber-se inserido em um sistema que não lhe possibilita autonomia para pensar criticamente os problemas filosóficos através das articulações locais que transformam o hegemônico em somente uma particularidade perante outras no mundo. Com isso, um projeto de pesquisa tem que ser construído por meio da recusa do “projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010, p. 61), pois assim o Outro se distancia da necessidade de um Eu que lhe possa definir e, dessa forma, assegurar que “*podem falar e conhecer suas condições*” (SPIVAK, 2010, p. 70, grifos da autora). Para isso, de acordo com Spivak, o sujeito colonizado deve buscar um rompimento com a concepção de necessidade de representantes para falar sobre a própria condição a grupos hegemônicos.

Nesse caminho, o desenvolvimento da pesquisa exige uma maturidade intelectual para que o escrito não se constitua em uma produção isolada do contexto do pesquisador. Essa maturidade, ainda em construção, iniciou-se no final do mestrado quando tive contato com algumas obras de filósofos africanos, mais especificamente Théophile Obenga (1990) e seu livro *A filosofia africana no período faraônico: 2780 – 330 antes da nossa era*. Nesta leitura, passei a refletir sobre a possibilidade de pensar a filosofia fora do eixo europeu e com conceitos históricos diferentes (e ora divergentes) da tradição ocidental. Desse modo, agregado à percepção da existência milenar do Egito Antigo (uma civilização negro-africana) e sua contribuição para o desenvolvimento

na Grécia, o retorno aos textos de filósofos como Heidegger se deu com uma visão política e com a intenção de enfatizar as passagens que denunciariam a colonialidade epistêmica da filosofia europeia.

Por essa condição, cada vez mais tive a noção de que a leitura de qualquer filósofo europeu, por mais progressista que ele aparente, acompanha-se de uma desconfiança e de uma compreensão de insuficiência sobre as interrogações tanto daquilo que denominaram de América Latina quanto de África. Nesse caminho, a ideia de desenvolver uma tese baseada na filosofia africana tornou-se cada vez mais forte. Se no primeiro momento seria uma tentativa de comparação entre as tradições africanas e europeias, depois com aprofundamento das leituras e a percepção de uma necessidade acadêmica brasileira, entendi que tratar da produção filosófica africana consistiria numa ação política que demandaria uma atividade descolonial importante para as discussões atuais da filosofia brasileira¹⁰.

Com efeito, para melhor explicar como será o procedimento de escrita descolonial, o próximo ponto consiste em descrever a metodologia para o desenvolvimento da questão: Como a descolonização seria um exercício inevitável para estabelecer uma filosofia *desde* África? Para isso, nada melhor do que apontar para o que seria a estratégia de escrita.

O caminho das pedras

A construção de uma tese, primeiramente, necessita ser observada pelo contexto em que o pesquisador ou a pesquisadora estão inseridos já que mudanças ocorrem e exigências surgem de novas interpretações. Isso influencia o processo de leitura das obras escolhidas para análise, o sentido da interpretação e por efeito o resultado de cada capítulo.

Assim, retomando o título geral da tese, destaca-se a expressão presente no subtítulo: “perspectivas descoloniais”. O sentido de “perspectivas” denota de antemão

¹⁰ Questionar se há, ou não, uma filosofia brasileira é apenas uma maneira de dar voz ao discurso eurocêntrico que nega outras filosofias por não reproduzir as idiossincrasias do seu “centro”. Por esse modo, o questionamento desta tese é: quais as condições que são impostas para certificar uma filosofia brasileira?

que a pesquisa desenvolve-se através de um tipo de leitura que atenta para a existência de outras maneiras de descrição do objeto de estudo, no caso, a filosofia africana. E acrescentando ao fato de ser uma perspectiva, não invalida outras, somente que para o procedimento metodológico escolheu-se a perspectiva “descolonial”. Já sobre o significado de “descolonial”, a explicação se justifica no detalhamento dos passos desta tese.

Nessa opção descolonial há uma referência àquilo que se apresenta como global, mas tensionada pela produção epistêmica da própria localidade. Desse modo, a proposta é de não inserir o local enquanto um global e sim de deslocar aquilo que se propõe como universal para o particular. Por esse motivo, a opção descolonial tem a seguinte característica:

A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta. Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Além disso, acrescenta-se outra forma de controle: a colonialidade. Esta difere do colonialismo, pois trabalha com a questão de raça como eixo de manutenção ou expropriação do poder, característica ausente do colonialismo, conforme análise de Quijano (2009):

[Colonialismo] refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder (QUIJANO, 2009, p. 72).

Se o alcance da colonialidade é maior e ao que aparenta, mais duradouro, isso se deve justamente ao fato de que ela se sustenta na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo. Esta classificação, de acordo com o autor, é “como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala

societal” (QUIJANO, 2009, p. 72).

No entanto, a problemática desta tese diz respeito à percepção do colonizado como um sujeito que perceberia as barreiras que impedem a manifestação local diante do global ou do particular perante o universal. É nesse processo que se localiza o subalterno: “há uma relação intrínseca entre o ‘falar por’ e o ‘re-presentar’ (*vertreten*), pois em ambos os casos, a representação é um ato de fala em que há a pressuposição de um falante e de um ouvinte” (ALMEIDA, 2010, p. 15). Com essa pressuposição entre aquele que fala e aquele ouve, esta pesquisa coloca uma pergunta: se a filosofia africana é impedida (na academia ocidental) de falar por si mesma, inclusive em bastantes momentos é vítima de violências epistêmicas que a invalidam como uma filosofia autônoma, então tal filosofia não seria um tipo de pensamento subalterno? A confirmação dessa condição tem por efeito observar como o próprio pesquisador articula o conteúdo da pesquisa, pois, concordando com o filósofo cabo-verdiano Vladimir Silves Ferreira (2014, p. 77), “partimos sempre de uma experiência, de um olhar, de uma posição e de um ponto de vista, o que nos confere uma forma própria de apropriação do conhecimento e que nos são bastante pessoais”.

Assim, a importância de problematizar, nessa introdução, a condição de subalternidade deve-se ao fato da minha vivência ser na América Latina que, como observa Mignolo (2003), a subalternidade propicia um pensamento não sobre a totalidade, o Mesmo e o Outro, mas a respeito da relação geográfica e histórica da localidade: “a ênfase nos *loci* de enunciação e no local das teorias constantemente revela que o fundamento das teorias não é um sujeito universal situado na história local do Ocidente, mas que a produção teórica e autodefinição das teorias localizam-se em línguas específicas e histórias locais” (MIGNOLO, 2003, p. 262). Desse modo, há o cuidado em não atribuir normatizações à filosofia africana de maneira que me torne um reproduzidor de um conhecimento e/ou, principalmente, de impedir que os filósofos e as filósofas africanas falem por si mesmos, já que “não se pode falar pelo subalterno¹¹, mas pode-se trabalhar ‘contra’ a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido”

¹¹ Embora eu mesmo esteja inserido em um contexto de subalternidade, ao tratar de filosofia africana, não posso me apresentar como um subalterno daquele local; portanto justifica-se a premissa de que não se pode falar pelo subalterno mas contra a subalternidade.

(FERREIRA, 2014, p. 80). Em outras palavras, não pode haver um distanciamento total entre academia e militância, pois partindo da opção descolonial para que filosofias não europeias tenham a sua voz reconhecida como tal, a luta perante o eurocentrismo é primordial por mais que sutilezas em inúmeros argumentos¹² possam sustentar o contrário.

A pesquisa acrescenta também ao caráter descolonial o argumento do filósofo africano¹³ nascido nos Estados Unidos Molefi Kete Asante (2009) quando reflete sobre a produção do intelectual afrocêntrico:

Para o intelectual afrocêntrico não existe um antilugar. Ou se está envolvido com uma posição ou com outra. Não se pode estar num lugar que não existe, já que todos os lugares são posições. Não posso conceber uma antiperspectiva porque estou ocupando um lugar, uma posição, mesmo que essa perspectiva seja chamada de antiperspectiva (ASANTE, 2009, p. 102).

Assim, essa posição de perspectiva afrocêntrica é utilizada aqui como meio de exercício de retomada de análise que insere as teorias filosóficas no “centro” de uma localização africana, ou seja, “demonstrar um forte compromisso de encontrar o lugar do africano como sujeito em quase todo evento, texto e ideia” (ASANTE, 2009, p. 97). Porém esse lugar articula-se a partir das africanidades que “dizem respeito à cultura material e simbólica da diáspora africana, recriada e ressematizada em território africano e não-africano” (OLIVEIRA, 2014, p. 30). Por essa maneira, a construção da perspectiva descolonial contendo tais posições caracteriza-se como o método dessa pesquisa que tem implicitamente o seguinte procedimento: deslocar o centramento ainda colonial atuante no pós-colonial; analisar os impedimentos da inserção das filosofias subalternas e propiciar o espaço de diálogo diante do “sujeito imperialista”; por fim, atribuir ao descolonial uma posição afrocêntrica na medida em que o protagonismo da tese é de filósofos e filósofas africanas e da afrodiáspora.

Para afirmar tal protagonismo, a pesquisa precisa mover-se em alguns temas que possibilitem um debate entre tais filósofos e filósofas. Atento a essa importância, o

¹² Sobre a discussão da geografia política das filosofias e o colonialismo eurocêntrico ver DANTAS (2015).

¹³ Africano no sentido que o próprio autor na construção das bases teóricas afrocêntricas define os povos negros da diáspora como africanos nascidos nos Estados Unidos, no Brasil, etc.

filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima (2011) explica que o pensamento africano contemporâneo desenvolveu os problemas a partir de nove pontos que são urgentes e necessários para a reflexão africana sobre o próprio contexto. Esses são os temas:

1) *A colonização*: foi o cenário a partir do qual e contra o qual a questão filosófica surgiu na África; 2) *A identidade*: do sujeito que filosofa (é ele ainda africano se citou o Ocidente e se filosofou nas línguas da colonização que queira criticar?) e a do objeto da filosofia (como ele entende por filosofia na África? Utilizariam o paradigma grego ou era necessário inventar algo outro e sobre quais bases - os provérbios, os mitos, as técnicas?); 3) *Estado-nação*: interroga-se não somente a estrutura e a forma do Estado, suas práticas, seus atores, mas também o conceito de nação e sua extensão no quadro do pan-africanismo; 4) *A diáspora*: as reivindicações políticas e antropológicas dos africanos da diáspora *nutridas pelas* discussões sobre William Edward Burghardt Du Bois, Edward Wilmot Blyden e Marcus Garvey: seria também questão de impacto da Negritude e do pan-africanismo; 5) *escritura/oralidade*: a questão *principal* aqui sobre o estatuto da oralidade face à escritura – como redefinir a noção de texto, essa textura e essa *tecedura*, em regime da oralidade? 6) *a vida*: o tema da força vital que foi moda quando se trata de definir as ontologias em África e retransmitido pelos problemas lidos à Biopolítica; 7) *as relações indivíduo/comunidade*: autor delas põe a questões do consenso e dissenso; 8) *a raça* que para uns é místico e para outros é ilusão; 9) *a religião* e seus modelos de aculturação (BIDIMA, 2011, p. 674).

No ordenamento de tais temas percebe-se que a separação consiste em uma forma didática para exemplificar como procedem as interrogações dos filósofos e das filósofas africanas mediante algumas inquietações que lhes são próprias. Entretanto tais temas apresentam uma articulação interna em que ao se analisar um invariavelmente os demais também são inseridos na reflexão. Com isso, utilizando do paradigma da “Travessia” exposto por Bidima (2002, p. 8, grifos do autor): “o paradigma da travessia não diz o que é a história africana ou a filosofia na África, mas libera *suas disposições* e tenta identificar, numa história com contornos irônicos, o que significa ser implicado numa imanência”, argumenta-se que os temas presentes nesta tese propõe contar experiências, partilhar sentidos, e o mais importante “entrar na história” da filosofia:

Não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem entorno e sobre nós. Histórias nas quais se sondam nossas próprias constituições e situações; histórias nas quais se separam narrativas intrincadas que nos levam e transportam em direção a outro lugar; histórias que nós antecipamos por

nossa audácia e que nos capturam; histórias, finalmente, que se conjugam no condicional de tanto que suas armadilhas conduzem a língua às nossas categorizações arriscadas (BIDIMA, 2002, p. 7).

Por esse modo, nesta pesquisa os temas que serão narrados de maneira mais explícita serão colonização, identidade e corpo, porém sem afastar o problema da diáspora, das relações indivíduo/comunidade e raça. Talvez a grande particularidade em desenvolver uma pesquisa em filosofia africana consista em articular de maneira precisa temas que, se num primeiro momento aparentam divergências, tão logo se percebe uma relação intrínseca na medida em que há um posicionamento da pesquisa na produção de tais pensamentos.

Outro quesito a ser comentado trata-se da vasta possibilidade de filósofos e filósofas africanas que implicam um trabalho complexo e ultrapassa o período de doutorado (refere-se, sobretudo em um trabalho que acompanhará por muito tempo a vida acadêmica). Assim, atendendo aos limites temporais, e para um melhor detalhamento dos aspectos de uma filosofia *desde* África, escolheu-se desenvolver os temas da seguinte maneira.

No primeiro capítulo, a tese buscará explicar a colonização epistêmica na sua definição, decorrência e formação, já que se entende a colonização como um meio de imposição e de controle econômico, cultural e político a outros povos. No entanto, o modo epistêmico atua, em grande medida sutilmente, na normatização do saber exterior ao padrão “normal”. Diante desse aspecto, ocorre uma atuação do racismo epistêmico que não somente procura asseverar um povo como superior aos demais, mas também subjugar as produções de conhecimento que não estão em concordância com um ficcional modelo. Tal racismo se estrutura em narrativas que pretendem assim legitimá-lo. Análises acerca de Arendt (2008) e Quijano (2010) serão importantes para ilustrar as narrativas e contranarrativas desse racismo colonial. Assim, uma produção epistêmica não eurocentrada necessita de uma intersecção entre outras filosofias; por conseguinte, a pesquisa analisará a atuação do epistemicídio nas produções diaspóricas africanas conforme as teses de Sueli Carneiro (2005) e do ensaísta brasileiro Abdias do Nascimento (2002).

No segundo capítulo, o debate problematizará a identidade africana. Tal problemática será interrogada a partir de três dimensões: histórica, metafísica e racial.

A primeira dimensão privilegiará as pesquisas do polímato senegalês Cheikh Anta Diop (2010) e do filósofo e egiptólogo do Congo-brazzaville Théophile Obenga (1990), no intuito de criticar a falsificação histórica sobre a civilização egípcia, principalmente no ocultamento de uma civilização negra que contribuiu para o desenvolvimento científico e filosófico da humanidade. Em seguida, o debate será a respeito da questão da metafísica como uma “ontologia dos seres invisíveis” que orienta a questão de ética e moral dos seres visíveis. Para isso, a interpretação do filósofo africano nascido nos Estados Unidos Maulana Karenga (2003) sobre o ideal de *Maat* e a interpretação de *ubuntu* a partir do filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2003) terão destaque nesse capítulo. Por fim, a dimensão da “raça” discutirá sobre as diversidades de culturas no equívoco de serem reduzidas a uma concepção essencialista, assim como fundamentar uma unidade racial africana. Os referências teóricos serão o poeta e ensaísta senegalês Léopold Senghor (1964), o filósofo camaronês Marcien Towa (2015) e o filósofo e cientista social camaronês Achille Mbembe (2001).

No terceiro capítulo, partindo das problemáticas da colonização e da identidade, a discussão versará sobre o corpo negro como um meio de conexão entre a história e o território da diáspora africana. Com essa temática pretende-se aprofundar na contribuição da experiência histórico-existencial da filosofia africana para os povos da diáspora africana, principalmente àqueles localizados no Brasil. Assim, a análise do corpo negro terá como base a argumentação da artista interdisciplinar portuguesa Grada Kilomba (2014) sobre como a colonização constrói tal corpo como “fora do lugar”. Dois aspectos serão levados em conta nessa construção: i) A Necropolítica do corpo negro, interpretação de Achille Mbembe (2011) que tem a notoriedade de tratar a política de raça através de um território de acervo de morte; ii) A resistência do corpo ancestral, que segundo a teoria do filósofo brasileiro Eduardo Oliveira (2012) manifesta uma ligação com aqueles e aquelas que vieram antes e preparam terreno para aqueles e aquelas que ainda estão porvir. Tais capítulos pretendem expor os elementos para um pensamento sobre uma filosofia *desde* África com o intuito de promover uma descolonização no arcabouço linguístico da filosofia, de maneira que outras linguagens sejam referências ao mundo.

COLONIZAÇÃO EPISTÊMICA

A gente vê, a gente ouve, a gente quer. Mas será que a gente sabe como é? Quem vê de longe pode não gostar. Não entender e até censurar. Quem tá de perto diz que apenas é. Cultura, crença, tradição e fé.

Criolo

Este capítulo tem o objetivo de desenvolver uma análise sobre um princípio colonizador que atua em conjunto com um padrão hegemônico de filosofia. Esse padrão se constrói através de uma regulação de conhecimentos organizados em categorias, argumentos, raciocínios e tradição. Em decorrência, tal padronização do conhecimento promove um colonialismo epistemológico, como analisou o filósofo estadunidense Lewis Gordon (2008, p. 15):

A questão da língua também levanta outras questões mais radicais sobre seu papel na formação dos sujeitos humanos. Fanon argumentava que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo. Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Ele identifica isso em termos radicais no cerne da linguagem e até nos métodos pelos quais as ciências são construídas. *Trata-se do colonialismo epistemológico* (grifos nossos).

Com isso, a construção de um pensamento que não privilegia as categorias europeias modernas busca uma refutação ao colonialismo epistemológico.

Em prol dessa refutação, este capítulo conterà três seções: a primeira argumentará como o pensamento hegemônico da filosofia sustenta-se em um silogismo que julga um grupo humano como incapaz de produzir filosofia; na segunda seção serão analisadas as teses do filósofo europeu Martin Heidegger (2008b; 2010) representante de uma vertente que ignorou, na tentativa de atribuir humanidade ao ser humano, a animalidade; por fim, a terceira seção abordará os argumentos de Sueli Carneiro (2005), Aimé Césaire (1977), Frantz Fanon (2008) e Abdias do Nascimento (2002) como resistências ao epistemicídio dos povos colonizados. É nessa perspectiva que este capítulo propõe uma oposição ao colonialismo epistemológico e além de fomentar outras posições epistêmicas.

1.1 O Silogismo do Racismo Epistêmico

Esta seção argumentará acerca de uma filosofia africana que problematiza o ideal filosófico enraizado teoricamente em conceitos gregos ou latinos. Ideal normatizado hegemonicamente de forma que qualquer tipo de pensamento que produz um conceito sem referência a tal herança, não obtém o adjetivo de filosófico. Dessa forma, a pretensão de propor uma universalidade constrói-se, contraditoriamente, em um exclusivismo por justamente restringir a filosofia a territórios demarcados. Essa justificativa é presente, por exemplo, em um dos livros mais famosos de introdução à filosofia no Brasil:

A Filosofia, entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático da realidade natural e humana, da origem e causas do mundo e de suas transformações, da origem e causas das ações humanas e do próprio pensamento, é um fato tipicamente grego (CHAUI, 2000, p. 21, grifos nossos).

Diante disso, a filosofia fundamenta-se na exclusão, ao invés da inclusão, de modos de interpretar da realidade. Essa exclusividade possui um meio de afirmação que se orienta, conforme Marcien Towa (2015), através de um silogismo. O autor faz uso ironicamente desse silogismo como modo de crítica a essa exclusividade responsável pela ideia de que a filosofia não é possível em território africano:

O homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem Filosofia, ele é uma mentalidade pré-lógica, etc. Portanto o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal (TOWA, 2015, p. 27, grifos nossos).

Assim a filosofia transforma-se em uma ferramenta para legitimar a ação racializante e acrescenta, na conclusão desse silogismo, um especismo.

Com essas duas perspectivas (racismo e especismo), de início, a análise enfatizará o tema do racismo não somente como “sistematização de ideias e valores do europeu acerca da diversidade racial e cultural dos diferentes povos no momento em que a Europa entrou, pela primeira vez, em contato com eles” (MOORE, 2007, p. 21), mas principalmente de forma epistêmica, já que “o racismo epistêmico descarta a

capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas o resultado acaba por ser o mesmo: evitar reconhecer os Outros como seres inteiramente humanos” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 79). Entretanto, para melhor entender como o racismo ultrapassa uma questão biológica para alcançar a produção do conhecimento é importante observar como a colonização apropriou-se do racismo como um sistema de poder que impõe certas narrativas para legitimar uma hierarquia entre os diferentes povos.

1.1.1 – O racismo colonial: narrativa e contranarrativa

A interpretação de Hannah Arendt (1998) acerca do imperialismo europeu no processo de colonização do continente africano no século XIX serve para ilustrar a narrativa do racismo colonial. Primeiro por fundamentar como o imperialismo inventou a separação entre o “Eu civilizado” e o “Outro selvagem” através de uma visão única da história, depois por se tratar de uma explicação que tem por finalidade reproduzir os ideários de subordinação através de uma hierarquização racial. Entretanto, para contrapor a tal discurso, esta pesquisa utiliza da análise de Quijano (2005) sobre como a raça consistiu em uma produção mental oriunda da construção de novas identidades. Tal contraposição será entendida como uma contranarrativa ao discurso hegemônico, pois aponta a estratégia colonial em reduzir as inúmeras variações linguísticas, culturais e políticas de inúmeros povos em termos como: negro ou índio.

Seguindo tais interpretações, é importante destacar inicialmente como para Arendt o sistema nazista garantiu efetividade através da instituição do racismo, pois apesar do pensamento racial ser defendido por várias nações antes mesmo do seu surgimento a partir do nazismo que o pensamento racial foi utilizado com tamanha meticulosidade e coerência. Até o “período da corrida da África” (ARENDR, 1998) no final do século XIX, o pensamento racial competia com tantas outras ideias na opinião pública que somente algumas se tornaram ideologias ou “sistemas baseados numa única opinião suficientemente forte para atrair e persuadir um grupo de pessoas e bastante ampla para orientá-las nas experiências e situações da vida moderna” (ARENDR, 1998, p. 189). Para a autora, duas dessas ideologias destacaram-se no

século XX por serem entendidas como chaves interpretativas da história: a ideologia de uma luta econômica de classes e a outra como a luta natural de raças.

Ambas as ideologias contêm uma força tamanha no Ocidente que os setores intelectuais e a grande massa recusam qualquer descrição do desenvolvimento social que não utilize uma dessas ideologias como explicação da sociedade humana. No caso do racismo a autora adverte para o fato de que não é uma doutrinação teórica, mas antes política: “seu poder persuasório fascina também os cientistas, desinteressados pela pesquisa propriamente dita e atraídos pela possibilidade de pregar à multidão as novas interpretações da vida e do mundo” (ARENDT, 1998, p. 189).

Esta atitude política do racismo em grande parte solidificou-se, de acordo com Arendt, pelo encontro com o continente africano, especialmente, a parte subsaariana. Em decorrência, se tanto a América quanto a Austrália eram locais de troca de comércio ou pontos estratégicos militares, por outro lado a África era um continente fantasma no sentido de que ali havia um espaço geográfico permeado por figuras que a “razão ocidental” não conseguia decifrar:

Sob o sol inclemente, rodeados pela natureza hostil, deparavam com seres humanos que, vivendo sem um determinado alvo para o futuro e sem um passado que incorporasse as suas realizações, pareciam-lhes tão incompreensíveis como os loucos de um hospício (ARENDT, 1998, p. 221).

Por parecer ao europeu uma localidade sem qualquer possibilidade de entendimento à dita razão humana, o continente africano surgiria para os aventureiros como um local propício para manifestar as atitudes não civilizatórias, pois entre os nativos não havia qualquer barreira moral que pudesse normatizar as ações. Entretanto, no primeiro período de colonização do sul da África, alguns holandeses fincaram raízes nessa região e, para a autora, o convívio com os nativos estimulou a esses europeus a perda de qualquer ligação com a civilização, pois isolados geograficamente precisariam sobreviver através da pecuária e da escravidão. Assim, tornaram-se os bôeres:

Os bôeres foram o primeiro grupo europeu a alienar-se completamente do orgulho que o homem ocidental sentia em viver num mundo criado e fabricado por ele mesmo. Tratavam os nativos como matéria-prima e

viviam à custa deles como se vive dos frutos de uma árvore. Preguiçosos e improdutivos, concordaram em vegetar mais ou menos no mesmo nível em que as tribos negras haviam vegetado durante milhares de anos (ARENDT, 1998, p. 224).

Os bôeres funcionaram como guias aos grupos europeus que chegavam ao período da “corrida à África”, mas os colonizadores sentiram um incômodo perante a esse grupo por se tratarem de europeus que reproduziam atos não civilizados. Essa reprodução dos atos foi justificada pela vivência dos bôeres através dos escravizados, que tinham o ajuste ao meio e construir uma defesa “da tirania do vizinho”, já que não havia qualquer estrutura política ou organização comunitária. De qualquer maneira o racismo era operado nesse contexto como ferramenta para julgar o Outro como inferior e servil. E tal julgamento não aconteceu, no primeiro momento, pelo fenótipo, mas pela “estranha” comunhão dos nativos com a natureza:

O que os fazia diferente não era a cor da pele, mas o fato de se portarem como se fossem parte da natureza; tratavam-na como sua senhora incontestada; não haviam criado um mundo de domínio humano, uma realidade humana, e, portanto, a natureza havia permanecido, em toda a sua majestade, como a única realidade esmagadora, diante da qual os homens pareciam meros fantasmas, irreais e espectrais. Pareciam tão amalgamados com a natureza que careciam de caráter especificamente humano, de realidade especificamente humana; de sorte que, quando os europeus os massacravam, de certa forma não sentiam que estivessem cometendo crime contra os homens (ARENDT, 1998, p. 223).

Com isso, a legitimidade da exterminação do Outro ocorre por este se “afastar” totalmente do que seria a “humanidade”. Por consequência, o uso da violência justificava-se, pois diante de si não é um humano, mas algo similar a um animal. Percebe-se já nessa análise de Arendt como o racismo e o especismo atuam em um meio comum: o colonizador. Outro ponto, é que a “não civilização” dos bôeres decorreu da vida que tinham no ambiente africano. Com isso há uma retomada de interpretação do clima como elemento influenciador na disposição e na produção humana. Além do que essas transformações culturais dos bôeres provocavam, aos olhos do europeu, uma associação ao animal e, por efeito, uma atitude de inferiorização daquele grupo. Porém essa inferiorização não se legitimou por bastante tempo, pois os bôeres acabaram sendo distinguidos dos africanos por causa da cor da pele: “Quando os bôeres deram início a um processo que só podia terminar fazendo-os degenerar num grupo racial

branco que vivia ao lado com as raças negras, das quais finalmente iriam diferir apenas na cor da pele” (ARENDT, 1998, p. 224).

Diante disso, Arendt aponta o racismo como atitude de manutenção do caráter de humanidade perante os Outros que se movimentam de maneira animalesca. E, para entender a compreensão da autora sobre o termo de raça, a seguinte passagem revela também uma tendência da própria filosofia europeia de hierarquizar os povos:

A humanidade conhece a história dos povos, mas seu conhecimento de tribos pré-históricas é apenas lendário. O termo ‘raça’ só chega a ter um significado preciso, quando e onde os povos com história conhecida se defrontam com tribos das quais não tem nenhum registro histórico e que ignoram a sua própria história (ARENDT, 1998, p. 222).

Mas não será que a diferenciação entre povos com história e sem história já não seria um ato racista? Como avaliar o surgimento do racismo por meio desse “encontro”?

Tais questões são relevantes, pois Quijano (2005) aborda como o julgamento de hierarquização de povos foi consolidado a partir da categoria raça. Esse julgamento tem uma legitimação por meio do eixo denominado de colonialidade de poder: “esse eixo tem origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido” (QUIJANO, 2005, p. 227). As críticas de Quijano enfocam as implicações da colonialidade para o desenvolvimento da América Latina, além de fornecer uma compreensão histórica sobre a ideia moderna de raça como não possuidora de antecedentes: “a ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados” (QUIJANO, 2005, p. 228).

Assim, a percepção europeia sobre o então “novo mundo” propiciou uma suposta referência às estruturas biológicas dos “novos” grupos humanos a partir de identidades como “índios, negros e mestiços”. Em consequência também “o português, o espanhol, o europeu” não diriam mais respeito a uma localização geográfica e sim a novas raças. Por isso, pode-se perceber que o caráter biológico para definir as raças é uma ferramenta falaciosa, pois a ideia de raça seria uma construção identitária para classificação social básica da população. Sobre esta classificação, Quijano assim explica:

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizadores e assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos (QUIJANO, 2005, p. 229).

Na autodenominação de brancos, os dominantes construíram mentalmente as normatizações do que seria o ideal de humanidade, de tal maneira que conteria um tipo de cultura, economia, religião e conhecimento que seriam predominantes por justamente manifestarem o *ser* branco. Assim, a produção epistêmica e política europeia identificaria quem precisava da civilização (branca) para tornar-se humano: “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente, também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (QUIJANO, 2005, p. 229-230). Em grande parte, conforme investiga Quijano, a posição do europeu perante os demais povos não se constitui somente em uma representação social, mas, sobretudo, mental: “de acordo com essa perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus” (QUIJANO, 2005, p. 238). Isso propiciou o surgimento de códigos binários para explicar a nova posição social do mundo: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Apenas em um aspecto a relação com o “Outro” não foi diretamente estabelecida nessa lógica binária: na relação com o Oriente, mais precisamente com as nações da Ásia. Assim diz Quijano (2005, p. 238): “a única categoria com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa ou ‘Occidente’, foi o ‘Oriente’. Não os ‘índios’ da América, tampouco os ‘negros’ da África. Estes eram simplesmente primitivos” (QUIJANO, 2005, p. 238). Precisamente por causa dessa “primitividade” que as peculiaridades dos grupos populacionais como escrita, cultura e economia próprias foram apagadas e totalmente reduzidas a identidades padronizadas em um grande bloco de “Outros”¹⁴:

¹⁴ O conceito de diferença utilizado neste capítulo refere-se à diferença colonial: “A diferença colonial é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo. Como transforma diferenças em valores, dessa maneira, pela diferença colonial, a América Latina não é apenas

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: *índios*. Esta nova identidade racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de *negros* (QUIJANO, 2005, p. 249, grifos do autor).

Desse modo, este texto entende a homogeneização da atitude europeia como intuito de controlar a diferença através da padronização das demais identidades. Entretanto, se a alcunha de negro, índio, mestiço, etc. é uma catalogação do colonizador a partir de uma ideia de humanidade única, então não seria o próprio humano uma identidade inventada? Ao que parece Quijano confirmaria tal pergunta. Tanto mais pelo fato de o autor explicar que se pode ler o mundo através de um olhar eurocêntrico como resultado de um confronto com algumas perspectivas históricas. Por exemplo: i) na articulação de um dualismo (europeu e não europeu) com um evolucionismo linear; ii) na naturalização das diferenças culturais de diversos povos por meio do atributo de raça; e, por fim, iii) na re-localização temporal daqueles que simbolizam um atraso em relação à civilização europeia.

Essa estruturação eurocêntrica não somente permitiu uma solidificação do racismo, mas em favor das ordens universalistas buscou atenuar o problema racial através da reorientação do olhar para uma negação de conflitos, simbolizada pela mestiçagem. Essa condição é bem destaca pelo etnólogo cubano Carlos Moore: “A doutrina da mestiçagem tem como consequência direta o enfraquecimento do eixo de solidariedade da raça oprimida que se vê racialmente atomizada em mil pedaços, com cada indivíduo sonhando em transmutar-se no outro racial tido como superior em tudo” (MOORE, 2007, p. 275).

diferente da Europa; desde Buffon e Hegel, é uma zona inferior do mundo com suas populações e suas faunas, seus crocodilos e seus pântanos. E assim em tudo. Os asiáticos não são amarelos. Foram decretados amarelos por Lineu e hierarquizados por Kant. Os chineses sabem que foram classificados e hierarquizados amarelos e disso não se esquecem. Tampouco os japoneses, embora tenham outra estratégia. A classificação e a hierarquização é um assunto epistêmico na construção da colonialidade do poder” (MIGNOLO, 2013, p. 24).

E esse sonho de ser o Outro para se concretizar obtém fundamentação naquilo que o antropólogo francês Pierre Clastres (2011) define como característica principal do Ocidente: o etnocídio. Uma vez que o etnocídio tende a assassinar não o *gênos* de um povo, mas um extermínio sistemático dos modos de vida e pensamento de povos não ocidentais, então “o etnocídio não poderia ser, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental” (CLASTRES, 2011, p. 80). Assim, a exposição da linha histórica do racismo fundado em um julgamento pelo fenótipo culmina no “assassinato” de produções de conhecimento não-ocidentais e consolida uma outra modalidade de racismo, o epistêmico, já que ele atua através do fenótipo agregado ao etnocídio. A atuação desse racismo é de maneira implícita, apesar de sua recorrência em considerar os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos ocidentais, conforme argumenta o filósofo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2007): “vemos que todas as disciplinas, sem exceção, privilegiam os pensadores e teorias ocidentais, sobretudo aquelas dos homens europeus e/ou euro-norte-americanos” (GROSFOGUEL, 2007, p. 32). Por essa forma a contestação requer uma ação precisa em expor as incongruências desse racismo.

1.1.2 – Contestação ao racismo epistêmico

O primeiro ponto consiste na necessidade em ressignificar o termo “filosofia”, pois em seu caráter hegemônico toma-se a “filosofia” como uma forma de investigação dos princípios do mundo, do ser humano não recorrendo a interrogações míticas, ou sobrenaturais. E essa investigação formula-se por meio do pensamento nascente na Grécia antiga e ineficável aos demais povos, de maneira que “a história da filosofia é, toda ela, pensada a partir de sua fonte *grega*. Simplesmente os conceitos fundadores da filosofia são primeiramente gregos e não seria possível filosofar ou pronunciar a filosofia fora do elemento desses conceitos” (DERRIDA, 2009, p. 114-115, grifo do autor). Apesar de que “é preciso um século para que o nome ‘filósofo’, sem dúvida inventada por Heráclito de Éfeso, encontre seu correlato na palavra ‘filosofia’, sem dúvida inventada por Platão. Os filósofos são estrangeiros, mas a filosofia é grega”

(DELEUZE; GUATTARI, 2013, p. 105). Por outro lado, o mito mesmo com uma etimologia grega similar à filosofia estaria presente em todos os povos e não haveria qualquer desconfiança de um povo não-grego produzir pensamento mítico. Com esse raciocínio, este texto infere que o pensamento mítico teria como característica a inclusão de povos, mas o filosófico uma exclusão de povos. Essa exclusão não seria gratuita, pois estaria no cerne de uma escala desenvolvimentista que tenderia do primitivismo ao civilizado, da animalidade à humanidade. Por essa forma que o filósofo ganês Kwame Anthony Appiah (2010, p. 131) sentencia que “‘filosofia’ é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental, [então] pretender-se com direito à Filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do Ocidente”.

Essa resignificação acaba por interrogar sobre a característica da filosofia africana, já que atualmente há uma difícil saída, conforme comentário do filósofo inglês Robert Bernasconi (2002, p. 617):

Quando a filosofia africana toma a filosofia ocidental como modelo, então ela não parece dar uma contribuição distintiva e, assim, desaparece. Porém, quando sua especificidade é enfatizada, suas credenciais para ser considerada uma filosofia genuína são postas em questão e ela é descartada seja como religião, seja como literatura sapiencial.

E em grande parte essa dificuldade possui como ponto de interrogação a razão, pois, se de acordo com Moore *raça* tem origem na palavra latina *ratio*, então a categorização do racial e do racional tem o mesmo princípio: a compreensão de “quem” é humano. Por essa via a afirmação de uma filosofia negro-africana contém uma dupla função: propor outro modo de produzir filosofia; destituir a razão como selo de humanidade exclusivo ao europeu. Essa proposta concorda com a perspectiva de Marcien Towa (2015, p 22):

A abordagem filosófica se caracteriza, digamos, pela ligação íntima entre a preocupação de conhecer racionalmente, metodicamente, a realidade tanto física como sociocultural e a vontade de tomar apoio sobre esse saber para definir a orientação profunda, absoluta, que deve adotar o comportamento humano.

Tal orientação motiva-se, segundo o autor, pelo fato de a realidade ser uma transformação contínua que, por consequência, age sobre as necessidades e aspirações humanas: “As diferenças e as oposições que afetam a realidade e os interesses, geram diferenças e oposições correspondentes em sua expressão teórica e resultam em filosofias diferentes e, inclusive, opostas” (TOWA, 2015, p. 22).

O argumento de Towa para a existência de filosofias sustenta-se pela percepção de que tanto as classes quanto os povos permanecem articulados justamente pela oposição de interesse e de aspirações sobre vários pontos de vistas. Estes se possuem um desequilíbrio não se fundamenta primordialmente por uma hierarquia que inviabilizaria um diálogo, mas por meio da consolidação de uma filosofia que confronta a normatização do pensamento filosófico.

Para ilustrar tal embate, Towa recorre à luta entre o senhor e o servo presente no processo hegeliano de reconhecimento. Em tal reconhecimento há um jogo de posições que separa os envolvidos por meio de um consenso que delimita os seres humanos:

O primeiro [o senhor] se expressa, projeta, pensa, decide, ordena e, ao fazê-lo, afirma sua identidade humana genérica; enquanto, para o segundo [o servo], logo que sai daquilo que o mestre estima sem importância, é proibido de se expressar, de pensar e de decidir; melhor dizendo, sua humanidade é reprimida, sufocada, negada (TOWA, 2015, p. 68).

E no bojo desse conflito emerge uma relação atributiva que estaria nos inícios da filosofia grega, pois como analisa o filósofo brasileiro Ivo Pereira Queiroz (2013, p. 78): “Desde a Grécia antiga, o pensamento ocidental tem protagonizado disputas de ordem ontológica. Ao longo do tempo o que tem acontecido é a sucessão secular de embates entre distintas ontologias” que, por efeito permite à colonialidade edificar uma tipologia do ser e do não-ser que “configurou uma guerra ontológica cujo produto foi à elaboração de dis-cursos que desconheciam a essência humana dos sujeitos assujeitados, reduzidos à escravidão ou servidão e transformados discursivamente em negros ou índios” (QUEIROZ, 2013, p. 78).

Desse modo, insinua-se a permanência de uma filosofia africana por meio da saída de uma condição servil e a refutação de normas que definiriam uma tradição filosófica. Perante isso, Towa adverte que justamente por causa da discordância da servidão “devemos alimentar, ao respeito de todo culto da diferença e da identidade,

uma desconfiança sistemática sem a qual corremos o risco de nos conformar dentro da servidão” (TOWA, 2015, p. 68).

Essa desconfiança ao “culto da diferença e da identidade” direciona-se à perspectiva de tratar o Outro como sempre “exótico”, pois as diversas culturas e povos são categorizados como “uma fantasia colonial *sobre* a periferia, mantida *pelo* Ocidente e que tende a gostar de seus nativos como ‘puros’ e de seus lugares como ‘intocados” (HALL, 2004, p. 80, grifos do autor). Assim, de acordo com o filósofo camaronês Nkolo Foé (2013), há certo perigo nesse cultivo por projetar a ideia de certos povos como incapazes de modificar a tradição e produzirem outra concepção de modernidade: “Historicamente, o *culto à diferença* é um indício de que o povo perdeu a iniciativa histórica e que sua cultura não fala mais do topo da história universal, mas do abismo histórico” (FOE, 2013, p. 201, grifos do autor). Além disso, Towa argumenta que “é inútil querer imobilizar a tradição e a identidade cultural, pois tudo no universo está submetido a mudanças. E, passando da natureza à cultura e à história, o ritmo de transformação se acelera e muda qualitativamente” (TOWA, 2015, p. 70). Por isso, a filosofia africana necessitaria dialogar com as outras tradições na perspectiva de articular os temas filosóficos com uma identidade própria e, uma vez consolidada, transcender a condição que o hegemônico espera de uma tradição subalterna.

Porém, essa transcendência é dificultada pela autoimagem que o Ocidente construiu como detentor da origem e desenvolvimento da filosofia. Uma das vias que se pode utilizar para romper com a imagem ocidental da filosofia como única, é precisamente realizar uma *intersecção epistêmica* entre as tradições não-europeias. Intersecção no sentido de apresentar as proximidades políticas e epistêmicas daqueles que produzem o conhecimento nas fronteiras. Para isso, as observações de Towa podem aproximar-se do que, por exemplo, Mignolo (2008) contrapôs como sendo uma manobra do Ocidente para diminuir e mutilar os saberes não-ocidentais:

O que os pensadores gregos chamaram de *filosofia* (amor à sabedoria) e os pensadores *aymara*, de *tlamachilia* (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos. O fato de que a ‘filosofia’ se tornou global não significa que também é ‘uni-versal’ (MIGNOLO, 2008, p. 298).

Não obstante, se a proximidade entre Mignolo e Towa possa ser por meio da crítica à definição única de filosofia ou direta associação dessa ciência ao continente europeu, por outro lado eles se distanciam quanto à proposta de realização do pensamento filosófico. Isso porque para Towa “sejam quais forem suas divergências, todas as filosofias, *para merecerem o nome de filosofia*, devem resultar de *um debate sobre o Absoluto*, sobre a realidade, os valores e as normas supremas” (TOWA, 2015, p. 22, grifos nossos). Com isso, Towa decai na mesma ordem de legitimidade para a filosofia, pois o “pensamento filosófico” seria aquele que debateria sobre o Absoluto. Quanto para Mignolo a proposta diz respeito ao “pensamento liminar” que tem a noção de “aprender a desaprender” nossa construção argumentativa influenciada por uma visão histórica como unilinear. Com isso a diferença colonial acusa a afirmação de uma identidade como superior em relação a um construto inferior de raça, gênero, sexo e nacionalidade:

O potencial epistemológico do pensamento liminar é contribuir para o apelo de Dussel para que se transcenda o eurocentrismo, reconhecendo as realizações e revelando as condições da geopolítica do conhecimento no mundo colonial/moderno – reconhecendo e revelando a colonialidade do poder entranhada na geopolítica do conhecimento (MIGNOLO, 2003, p. 429).

No entanto, retomando Towa, se a questão do Absoluto apareceria como ainda um julgamento definidor da filosofia de um povo, através de uma interpretação marxista do conceito hegeliano, o autor explica que o Absoluto trata do ser humano concreto em suas necessidades e aspirações:

Se esse fim é, como o dizíamos, a libertação não somente da dominação da burguesia internacional e de seus agentes indígenas, mas igualmente de todo tradicionalismo, que ele seja africano, judeu-cristão, muçulmano, é em relação a esse imperativo que tudo será examinado e julgado. O Absoluto não será mais um dogma opaco, um fantasma misterioso, mas o homem [e a mulher] concreto [a], suas necessidades e suas aspirações. O problema não é mais de saber se nossa tradição vai mudar ou não, ela muda inevitavelmente, mas quais mudanças afetam, com qual rapidez (TOWA, 2015, p. 69).

Pela imprecisão de saber quais “mudanças afetam, com qual rapidez” que a definição única sobre a filosofia precisa ser criticada, pois se ela é uma racionalidade, sistemática e universal, é pelo fato de não atentar para um problema simples: “o pensamento, a razão, não existe: o que existe são apenas homens [e mulheres]

pensantes e racionais, ou capazes de pensamento e de razão” (TOWA, 2015, p. 65). Por tais aspectos, propor uma limitação territorial da filosofia não se trata apenas de projetar um certificado de origem do pensamento filosófico, mas, sobretudo, de invalidar diferentes povos como produtores de pensamento filosófico a partir de suas matrizes históricas, culturais e sociais.

Partindo desta observação, a próxima seção desenvolverá reflexões sobre a outra fundação do silogismo: o especismo. Inclusive pelo fato de que a interpretação racista precisa se fundamentar em uma hierarquização anterior a ela mesma, nesse ponto o especismo surge como elemento fundante para o privilégio antropocêntrico diante da natureza¹⁵. A partir disso, o “privilégio” antropocêntrico inviabiliza uma alteridade mais radical e, por isso mesmo, mais originária a todos os seres humanos: a animalidade.

1.2 O “privilégio” antropocêntrico

A modernidade hegemônica europeia teve como uma das características a crença em melhoramento de toda a humanidade. Dessa maneira ela formulou uma hierarquia evolutiva da espécie humana que, dentro de uma escala, um grupo populacional europeu seria o ápice de toda a cultura, economia e civilização, enquanto que os povos africanos estariam na base da pirâmide evolutiva:

Entre os negros é realmente característico o fato de que sua consciência não chegou ainda à intuição de nenhuma objetividade, como, por exemplo, Deus, a lei, na qual o homem está em relação com sua vontade e tem a intuição de sua essência. É um homem em estado bruto. (HEGEL, 2005, p. 282).

Essa posição implicaria características ainda animais e, por efeito, não teria desenvolvido por completo a razão humana: “Examino um filhote negro de seis meses

¹⁵ Na modernidade filosófica há diversas argumentações sobre a autenticidade humana diante da Natureza, uma das mais importantes encontra-se na obra do filósofo inglês Francis Bacon (1960, p. 267 *apud* GIACOIA, 2004, p. 101): “Assim, como probos e fiéis tutores, faremos finalmente entrega aos homens de sua fortuna, uma vez que seu entendimento esteja emancipado e tenha alcançado a maioridade. A isso se seguirá necessariamente a melhoria da situação humana e a ampliação de seu domínio sobre a natureza. Com efeito, por causa do pecado, o homem decaiu de seu estado de inocência e do seu reinado sobre as criaturas. Entretanto, uma e outra coisa podem ser reparadas, em parte, nesta vida: a primeira, mediante a religião e a fé; a segunda, pelas artes e as ciências, pois a maldição não tornou a criatura completamente rebelde até o extremo”.

[...] um animal que caminha sobre duas patas, [...] provido de um pouco mais de ideias” (VOLTAIRE, 1984, p. 62). Com isso, a existência de uma literatura que de uma maneira ou de outra validou essa imagem europeia de grande civilização foi fortalecida pela ideia de ação moral para “salvar” os outros povos da selvageria. Um exemplo é o discurso de Victor Hugo para a academia francesa em 1879 sobre o continente africano:

O Mar Mediterrâneo é um lago de civilização; com certeza, não é por acaso que o Mar Mediterrâneo tem por um lado das suas margens o velho universo e no outro o universo ignorado, isto é, de um lado toda uma civilização, e do outro toda uma barbárie. [...] No século dezanove, o Branco fez do Preto um homem; no século vinte, a Europa fará da África um mundo. Refazer uma África nova, tornar velha a África manejável à civilização, tal é o problema. A Europa o resolverá. Vão, povos! Apropriem-se desta terra. Tomem-na. A quem? A ninguém. Tomem esta terra a Deus. Deus dá a terra aos homens. Deus dá a África à Europa. Tomem-na (HUGO, 1879, p. 8).

Tal discurso possui relevância, pois aborda formulações fundamentais para o desenvolvimento da ideia de humanismo moderno, que desde a época da Renascença europeia, promoveu de maneira mais explícita a diferenciação entre civilizado e selvagem. Entretanto, esse humanismo foi criticado por ainda não ter suficientemente dignificado o ser humano. Esta crítica foi feita por Martin Heidegger que, na *Carta sobre Humanismo*, ao responder a uma das questões enviadas pelo amigo Jean Beaufret, assim escreve sobre o projeto anti-humanista de sua principal obra – *Ser e Tempo*:

O pensamento em ‘Ser e tempo’ é contra o humanismo. Porém, essa oposição não significa que tal pensar se bata para o lado contrário do humano [*auf die Gegenseite des Humanen*] e advogue o não-humano [*das Inhumane*], que ele defenda a inumanidade [*Unmenschlichkeit*] e degrade a dignidade do homem [*des Menschen*]. *Pensa-se contra o humanismo porque ele não alça suficientemente alto a humanidade do homem* [*die Humanitas des Menschen*] (HEIDEGGER¹⁶, 2004, p. 330 apud VALENTIM, 2013, p. 55).

Dessa importante passagem incorrem duas perguntas que serão fios condutores para essa seção: Por qual motivo haveria uma degradação da dignidade do “homem”? De que maneira a “humanidade do homem” pode chegar ao ápice? Para responder a tais perguntas é importante observar que o discurso humanista europeu tem como fundamento um antropocentrismo que delimita o *anthropós* a um tipo de “homem”

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Victorio Klostermann-Seminar, 2004.

distante de qualquer animalidade. Este texto compreende que essa interpretação do antropocentrismo não se limitou a uma época, a um movimento ou a um pensador, mas se encontra na produção interna da filosofia humanista europeia. E tal fato é tão presente nessa filosofia que um anti-humanista como Nietzsche tem uma digressão que relaciona o grau de inteligência como não tão presente nos povos negros devido aos acessos de raiva que os assimilariam aos animais:

241. Temor e Inteligência — Se for verdadeiro o que agora se afirma decididamente, que a causa da pigmentação negra da pele não se acha na luz: seria talvez o efeito derradeiro de frequentes acessos de raiva acumulados por milênios (e fluxos de sangue sob a pele)? Enquanto em outras estirpes, mais inteligentes, o pavor e a palidez, também frequentes, teriam resultado na pele branca? — Pois o grau de temerosidade é uma medida da inteligência: e *abandonar-se com frequência à raiva cega, um sinal de que a animalidade ainda está próxima e quer novamente se impor*. — Marrom-cinza seria então a cor original do homem — algo lembrando o macaco e o urso, como parece justo (NIETZSCHE, 2004, p. 125, grifos nossos).

Desse modo, para um aprofundamento nas contradições desse movimento humanista, esta pesquisa problematizará as teses filosóficas de Heidegger sobre a concepção de humano, pois apesar das objeções diante do humanismo, esse filósofo teria suas teses como exemplo de uma perspectiva que apresenta teorias cruciais para a compreensão de como uma filosofia hegemônica procura pelo “isolamento metafísico do homem” (HEIDEGGER, 1990, p. 172). E tal isolamento tem como consequência uma orientação, ao menos “de Kant a Heidegger, tacitamente etno-eco-cida” (VALENTIM, 2014, p. 6)¹⁷.

Outra justificativa é que essa filosofia permite uma análise sobre uma possível posição negativa em relação ao “Outro”, pois indica um questionamento não apenas de “*Quem é o homem?*”, mas, sobretudo: “Quem” pode ser designado de humano a partir dessa filosofia? Esse “quem” localiza a questão, pois ela impõe uma restrição a qualquer “Outro” que ultrapasse as cercanias das fronteiras eurocêntricas. Ainda mais

¹⁷ Esta linha apocalíptica filosófica de Kant a Heidegger pode ser compreendida por meio da execução do plano final da modernidade que distancia o ser humano de qualquer relação com a natureza. Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2015) explicam como sucede tal desmundanização ou desambientação do humano: “De maneira muito simples, podemos partir da oposição entre um *‘mundo sem nós’*, isto é, o mundo depois do término da existência da espécie humana, e um *‘nós sem mundo’*, uma humanidade desmundanizada ou desambientada, a subsistência de alguma forma de humanidade ou subjetividade após o fim do mundo” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 34, grifos dos autores).

com a intenção de relocar o periférico ao centro, já que “o pensamento que se refugia no centro termina por ser pensado como a única realidade. Fora das suas fronteiras está o não-ser, o nada, o bárbaro, o sem-sentido” (DUSSEL, 1986, p. 11). Assim, o proposto desta seção é detalhar como o racismo e o especismo circula no interior do humanismo europeu.

1.2.1 – A não-historicidade dos cafres

Inicialmente destaca-se que essa análise não se restringe a examinar se a filosofia de Heidegger distanciou-se ou aproximou-se das teorias raciais da sua época. Tanto mais pelo fato de que o autor teria elaborado uma definição de povo não fundamentada em um aspecto biológico, mas pela possibilidade da linguagem manifestar o ser histórico de um povo: “A linguagem não ocorre num sujeito encapsulado, para se tornar depois num meio de comunicação entre sujeitos [...] A linguagem é o vigorar do centro da existência histórica do povo que constrói e conserva o mundo” (HEIDEGGER, 2008b, p. 253). Por isso o questionamento diz respeito em como a normatização de ser humano possui correspondência com o que esta seção argumenta como um “esquecimento da animalidade”.

Dessa correspondência apresenta-se o primeiro ponto de um maior detalhamento sobre a *especificação* de ser humano, já que há uma passagem que revela o caráter excludente dos povos não-europeus no pensamento heideggeriano a partir de uma normatização histórica:

[...] nomeadamente que a história é aquilo que distingue o ser do homem. Por outro lado, poder-se-ia objetar que há homens e grupos de homens (negros, como por exemplo, os cafres [*Kaffir*]) que não têm história, dos quais nós dizemos que são a-históricos. Mas, por outro lado, a vida da fauna e da flora tem uma história de milhares de anos e cheia de peripécias. Os fósseis dão um testemunho instrutivo acerca disso. Não apenas a vida, sob a qual nós compreendemos os animais e as plantas, mas também toda a terra tem a sua história [...] Por conseguinte, há história também fora do âmbito do homem, por outro lado ela pode faltar no seio do âmbito humano, *como entre os negros*. Com isso, *a história não seria nenhuma determinação distintiva do ser humano* (HEIDEGGER, 2008b, p.141, grifos nossos).

Sobre tal passagem há algumas ponderações a serem feitas, pois facilmente deparamo-nos com comentários e exegeses acerca do antissemitismo em Heidegger sejam para apresentar uma distância, sejam para denunciar a posição do autor diante dos eventos na Alemanha da segunda guerra¹⁸. Antes é importante refletir acerca da menção aos cafres, pois ao que parece, Heidegger aproximou-se da descrição feita pelo egiptólogo Champollion-Figeac que dividiu o continente africano em três “raças”: “1º Os Negros propriamente dito ao centro e ocidente; 2º Os Cafres sobre o lado oriental [...] 3º Os Mouros [...] constituem a Europa e a Ásia Ocidental” (CHAMPOLLION-FIGEAC, 1839, p. 27¹⁹ *apud* DIOP, 2015, p. 70). Se assim for, então a advertência que Diop realiza sobre o termo cafre amplia a discussão:

Os cafres, contrariamente à crença desse [Champollion], não constitui uma raça: a palavra Cafre vem de um palavra árabe que significa ímpio, por oposição aos muçulmanos. Quando os Árabes adentram na África Oriental por Zanzibar e usam esse termo para designar as populações que eles encontraram na região e que praticam uma religião diferente da sua (DIOP, 2015, p. 71).

Pela observação de Diop percebe-se que o exemplo heideggeriano de “entes não-históricos” não se restringiria somente a um grupo humano delimitado, mas o termo tem como pano de fundo qualquer africano não muçulmano. Por esse sentido, a ausência de história estaria presente em uma variedade de povos africanos como os yorubás, os daomeanos, os zulus dentre outros. No entanto, apesar da problemática desse exemplo, o comentário sobre a compreensão de Heidegger acerca dos cafres é quase inexistente na literatura filosófica²⁰. Entre as poucas vale mencionar a crítica da filósofa indiana Sonia Sikka (2003).

A autora evidencia que a tese fundamental de Heidegger sobre a história como essencial para definir o humano, implica a atribuição dos “negros” como ausentes de história e, por conseguinte o conceito de humanidade seria inválido a tal grupo: “poder-se-ia objetar que há homens e grupos de homens (negros, como por exemplo, os cafres [*Kaffir*]) que não têm história, dos quais nós dizemos que são a-históricos”

¹⁸ Esta discussão ganhou mais notoriedade através da publicação dos *Schwarze Hefte*. Sobre a relação Heidegger e o Nazismo conferir Loparic (1990) e Derrida (1990).

¹⁹ CHAMPOLLION-FIGEAC. **Egypte ancienne**. Coll. L’Univers, Ed. Didot, Paris 1839.

²⁰ Em um levantamento sobre a análise à menção aos cafres foi encontrado: Bernasconi (2010), Osongo-Lokadi (2006) e Faye (2012). Em um trabalho anterior foi discutido sobre essa passagem: Dantas (2016).

(HEIDEGGER, 2008b, p. 141). Com isso, Sikka argumenta sobre a presença do racismo na pressuposição de uma homogeneização de grupos humanos através de uma denominação: “negro”.²¹ Tal denominação apoia-se, conforme Sikka, mesmo com as objeções de Heidegger acerca das características biológicas, seja pela cor da pele, seja pela linhagem que “distingue biologicamente espécie e subespécies” (SIKKA, 2003, p. 77). Porém para autora, Heidegger apresenta-se não tão cauteloso em fazer a afirmação dos “negros” como “a-históricos”, já que não “reconhece alguma distinção entre tais povos [cafres] e povos de descendência africana vivendo em outro lugar” (SIKKA, 2003, p. 78).

Outra evidência diz respeito à ideia de que “negros”, não tendo história, sugere a ausência tanto de consciência quanto de tradição, reduzindo-os a meros reprodutores de ações de natureza ao invés de cultura. Assim, para a autora, quando Heidegger expressa tal ideia promove uma generalização absurda com a intenção de inferiorizar povos no sentido de não haver pouco ou nenhum conhecimento. Isso seria um aspecto importante por consistir em uma irreflexão, ou até mesmo em uma má vontade de pesquisar sobre outros povos de maneira aprofundada. Entretanto Sikka considera que “Heidegger dificilmente estaria sozinho na exclusão dos Africanos de sua concepção de humanidade à custa de ser inconsistente, e, em 1934, esta ordem de exclusão não estava limitada aos oponentes da democracia liberal do ‘Ocidente’” (SIKKA, 2003, p. 78).

Além dessas considerações, ainda se pode relacionar a interpretação sobre os cafres com o *ser-aí* primitivo abordado quatro anos antes dessa passagem. O argumento Heidegger versa sobre a distinção entre primitivo e primordial: “também é preciso distinguir aqui pri-mordial de primitivo: esses dois termos não querem dizer a mesma coisa” (HEIDEGGER, 2008a, p. 129). O pri-mordial pertence a um tempo ulterior que fornece uma compreensão de mundo, por outro lado, o primitivo não se restringe a uma época remota, mas pode está no tempo presente e não há qualquer contribuição ao ser humano. Esta atualidade e ao mesmo tempo ausência de contribuição que possibilita Heidegger mencionar que “seria totalmente equivocado equiparar o tempo heroico dos gregos com o ser-aí dos cafres atuais” (HEIDEGGER,

²¹ Esta observação da autora possui correlação com o que foi discutido no tópico 1.1 sobre Quijano (2009).

2008a, p. 129). Com isso, percebe-se que a atribuição de a-historicidade aos cafres não consiste em um exemplo datado, mas se aproxima do período da ontologia fundamental, já que ao “tratar da dimensão antropológica da ontologia fundamental implicaria investigar que espécie de relação ela virtualmente entretém, enquanto discurso de um ‘povo histórico’, com os de outros povos, sobretudo os ‘incomuns’, supostamente não-filosóficos” (VALENTIM, 2015, p. 29). Assim a correspondência entre ser-aí primitivo e os cafres como “supostamente não-filosóficos”, possui como referencial teórico o filósofo brasileiro Marco Antônio Valentim (2015), pois o autor elabora uma hipótese que esta pesquisa comunga:

No discurso heideggeriano, parece-me, tais povos ‘humanos’ seriam designados, mesmo que indiretamente, pelos termos ‘ser-aí primitivo’ e ‘ser-aí mítico’. Tomo como hipótese de partida que o ser-aí primitivo/mítico, referido por Heidegger em contraposição ao ser-aí filosófico/histórico, constitui uma personagem genuinamente geofilosófica, que admite ser interpretada como figuração explícita da dimensão antropológica-política²² da ontologia fundamental (VALENTIM, 2015, p. 30).

Inicialmente, a presença geofilosófica do ser-aí primitivo/mítico problematiza o conceito ontológico-fundamental de história, pois como a história atribuiria normas ao “ser” da humanidade, então a relação do destino com os “povos não históricos” teria uma proximidade com a noção de povos “contra a história” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 302). Sobre esse movimento de “contra a história”, Valentim explica que “os assim chamados primitivos encontrar-se-iam originariamente imersos nos ‘fenômenos’, sem conseguir concebê-los como tais, movendo-se em uma relação ‘atemática’ com o ente em geral” (VALENTIM, 2015, p. 32).

O movimento atemático, ao que parece, tem como condição a impossibilidade dos seres-aí primitivos não distinguirem os fenômenos em setores específicos como política, ética, epistemologia, etc. Com essa ausência de identificação dos fenômenos, indicaria uma compreensão de que os seres-aí primitivos não são capazes de categorizar o mundo que vivem e, por efeito, essa incapacidade os definiriam como

²² A dimensão antropológica-política refere-se aquilo que Agamben define como “máquina antropológica do humanismo” de maneira que para Heidegger a “animalidade” do homem não seria algo a ser descoberta, mas regulamentada por meio de um técnica de governança: “o conflito político decisivo que, na nossa cultura, governa qualquer outro conflito é o que existe entre a animalidade e a humanidade do homem. a política ocidental é, portanto, co-originariamente biopolítica” (AGAMBEN, 2011, p. 110).

pobres de mundo: “seria ele [o ser-aí primitivo], presuntivamente, ‘pobre de mundo’, em um sentido assimilável ao comportamento animal, no âmbito do qual a referência pulsional a algo outro jamais é uma relação compreensiva ao ente?” (VALENTIM, 2015, p. 33).

A resposta mais provável é “sim”, pois a normatização da história para definir a humanidade dos povos mostra-se também naquilo que se refere ao especismo. Assim, o julgamento de povos não-históricos teria como princípio a manifestação de animalidade que é caracterizada, em outras palavras, pela incapacidade de “formar um conceito (*Begriff*) de ser” (VALENTIM, 2015, p. 38). Desse modo, o entendimento de como Heidegger interpretaria o modo de vida animal e a possível proximidade com o ser-aí primitivo, proporciona a reflexão acerca de como a diferenciação entre humanos e animais possui o objetivo não somente de distanciar as espécies, mas principalmente permite uma consolidação de poder perante aqueles que podem ser subjugados.

1.2.2 – O especismo humanista

A implicação de como o “afastamento” dos animais resulta também na distinção de povos possui como referencial uma série de perguntas que Heidegger (2006, p. 207) elabora para expor a dificuldade do “homem” em entender a animalidade:

Diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será que o animal também possui mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? *Como é preciso apreender esta alteridade?* (grifos nossos).

Essas perguntas permitem uma análise sobre a dificuldade da filosofia ocidental em entender a “alteridade mais radical”, pois o questionamento de Heidegger sobre “a possibilidade do animal” como definidor de mundo caracteriza a indagação sobre a própria humanidade: “O que perfaz a essência da animalidade do animal e a essência da humanidade do homem?” (HEIDEGGER, 2006, p. 205). Diante desta colocação do interesse sobre a animalidade do animal, ao que parece há um esquecimento da animalidade no “homem”. Tal esquecimento não estaria isolado na filosofia de Heidegger, pois, ao menos, desde a modernidade ocidental houve um projeto de retirar qualquer tipo de animalidade do humano. Projeto que nas palavras de Agamben (2011)

a filosofia enquanto ontologia possibilitou a emergência de uma antropogênese “que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte” (AGAMBEN, 2011, p.109).

Por outro lado, Heidegger, através de uma tríade interpretativa, contribuiu para a discussão sobre a posição do “homem”, do animal e do mineral: “fixamos através de três teses: 1. a pedra (o mineral) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*” (HEIDEGGER, 2006, p. 207, grifos do autor). Através disso, Heidegger pretende elaborar a diferenciação entre os tipos de entes, que são problematizados a partir da transponibilidade, ou seja, a possibilidade do “homem” transpor-se para o animal, para a pedra e para outro “homem”:

Em resumo: o animal mostra nele mesmo uma esfera de transponibilidade para o seu interior; e isto de um modo tal que o homem, a cujo ser-aí pertence ser-transposto, também já está em certa medida transposto para o interior do animal. O animal mostra uma esfera de transponibilidade possível para o seu interior, e, apesar disto, não precisa ter o que chamamos mundo. Diferentemente da pedra, contudo, o animal tem tal possibilidade de transponibilidade. Não obstante, ele não tem o que possibilita um transpor-se no sentido em que este se dá no caso de um homem ante outro homem. O animal possui algo e não possui algo: isto é, ele está privado de algo. Nós o exprimimos assim: o animal é pobre de mundo, ele está privado de mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 242).

Nessa passagem verifica-se que o animal carrega consigo uma possibilidade de transposição ao humano, ou seja, há uma troca de posição entre humano e animal. Entretanto, se em uma primeira interpretação aparenta uma correspondência ao que, por exemplo, Viveiros de Castro comenta sobre o perspectivismo ameríndio: “os animais e outros não-humanos dotados de alma ‘se veem como’ pessoas, e portanto, ‘são’ pessoas, isto é, entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 44). No entanto, em uma leitura atenta, a distância entre os autores é rapidamente visível porque, para Heidegger, a transposição caminha em sentido unilateral, somente do homem ao animal, já que este é privado de mundo. Tal privação indica que a pobreza de mundo não é o oposto a uma riqueza, ou qualquer tipo de acumulação, mas uma limitação de compreender a soma do ente acessível, pois a variação do animal para o homem corresponde à abrangência e à

profundidade de penetração nos entes. Diante dessa penetração é que se destaca a permanência do animal ao meio-ambiente:

O animal é determinado em seu modo de ser através do fato de ser acessibilidade a... Em relação ao que afinal se comporta ao animal? *Como ele se encontra relacionado com o que ele procura alimento, com o que ele persegue como presa e com o que ele caça como inimigo?* (HEIDEGGER, 2006, p. 231, grifos nossos).

As relações apresentadas no final do questionamento expõem a maneira como a filosofia de Heidegger constrói argumentos para exemplificar a pobreza animal, visto que o autor cita como exemplo o lagarto em repouso na pedra ao sol. No momento em que o réptil está nessa situação, ele não se comporta como os humanos, pois o lagarto não interpreta o sol como sendo o sol, isto é, o sol é inacessível ao réptil como o ente enquanto o ente. Por outro lado, para o humano a transposição para o interior do animal é possível, apesar de problemático, porque o ser-aí humano enquanto formador de mundo (*weltbild*) tem a transposição ao Outro como faticamente possível. Entretanto, o autor adverte que mesmo adentrando no interior do animal, o humano nunca o acompanhará, no sentido de que a animalidade não estaria no interior da humanidade. Isto diz respeito ao que Heidegger comenta sobre a alta dignidade que a *humanitas* não compreendeu. Além disso, o autor explica que o problemático não se trata de “se conseguimos ou não acompanhar o animal no modo como ele ouve e vê, como ele ataca e se esquia de seus inimigos, como ele constrói seu ninho e coisas do gênero” (HEIDEGGER, 2006, p. 235), mas “as medidas faticamente necessárias para a realização de uma tal transposição e os seus limites fáticos” (HEIDEGGER, 2006, p. 235).

Por outro lado, para a pedra não há qualquer possibilidade de transposição, porque para o autor, justamente falta à pedra o caráter fático para que o humano realize tal movimento. E, já na relação inter-humana, a transposição ocorre pelo fato de na condição originária de ser-aí, encontra-se sempre um-com-outro. Com isso, Heidegger explica que no interior da facticidade contém duas possibilidades fundamentais de transcendência: o mito e a arte. Sobre a primeira, há certas considerações que permitem uma aproximação ao que foi definido aos cafres e aos animais, pois Heidegger formula o ser-aí mítico como aquele momento em que o humano permanece

articulado com o mundo a partir de um poderio (*Mächtigkeit*) mágico, o *mana*: “O ser-aí mítico compreende sujeito, objeto e a relação entre ambos no horizonte daquilo que se manifesta em geral como caráter do real, a partir do *mana*” (HEIDEGGER, 2012, p. 9).

Contudo, Heidegger explica o problema da investigação em compreender como o ser-aí, absorvido pelo ente, é tomado pelo todo e não somente pelas coisas, já que “o ente na totalidade tem o caráter da supremacia” (HEIDEGGER, 2012, p. 383). Através desta supremacia, o ser-aí mítico desenvolve o pensamento mitológico do conceito de “ser” como supremacia, poderio (*Mächtigkeit*): “É nesse sentido que as diversas palavras dos homens primitivos precisam ser tomadas: *Mana*, *Wakanda*, *Orenda*, *Manitu*” (HEIDEGGER, 2008a, p. 384). A partir disso, Heidegger adverte os estudos etnográficos do filósofo alemão Ernst Cassirer: “Cassirer usou o extenso material da etnologia, mas permaneceu demasiadamente preso a esse âmbito, quase não tomando a grandiosa e mais rica mitologia, por exemplo, dos gregos” (HEIDEGGER, 2008a, p. 384). Essa advertência mostra não meramente a oposição metodológica de Heidegger com Cassirer, mas, sobretudo, revela a própria posição etnocêntrica de Heidegger referente ao que seria mitologia, pois os superlativos “grandiosa e mais rica” revelam uma hierarquização epistêmica e racista: “Seria totalmente equivocado equiparar o tempo heroico dos gregos com o ser-aí dos cafres atuais” (HEIDEGGER, 2008a, p. 129).

Com isso, a resposta de que o ser-aí primitivo corresponderia ao impulso animal que demarcaria uma pobreza do mundo pode ser descrito da seguinte maneira: o ser-aí primitivo traria um paradoxo devido ao fato de que mesmo “sendo-no-mundo” não possuiria a capacidade de atribuir significado a este mundo expressamente. Essa incapacidade seria determinada por uma modificação existencial e por uma privação ontológica, que situaria o ser-aí primitivo “entre a humanidade histórica e a não-humanidade animal” (VALENTIM, 2015, p. 36). Assim, para o antropocentrismo filosófico a “não-humanidade animal” fundamenta-se em uma mobilização sobre o mundo como incapaz de significá-lo e, por essa forma, caracteriza-se por uma ausência de historicidade. Então, a afirmação sobre povos por meio de caracterizações pela falta (seja da história, do Estado ou da escrita) expõe ao enunciador de tal afirmação como etnocida. Isso pelo fato de que “o etnocídio é a supressão das diferenças culturais

julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do Outro ao mesmo” (CLASTRES, 2004, p. 59).

Assim, o ser-aí mítico, conforme explica Valentim, fundamenta a possibilidade do ser-aí filosófico, pois o ser-aí mítico não se submete ao filosófico, antes o “escandaliza” na medida em que o põe de encontro com “um Outro” e o retira da conformidade com o mundo. Desse modo, Valentim interroga: “Qual será o sentido dessa paradoxal dependência em relação àquele que se supera?” (VALENTIM, 2015, p. 45). Ao que parece tal dependência é visível por “permitir a ‘confrontação com o ente em geral’, ela torna possível faticamente a própria filosofia enquanto ‘transcendência expressa’ do ser-aí” (VALENTIM, 2015, p. 33), embora “a filosofia somente seria possível por meio da postulação da não-filosofia e da concomitante confrontação com ela, a resultar na sua conversão em uma pré-filosofia (isto é, o mito)” (VALENTIM, 2015, p. 45). Nessa conversão comenta-se sobre a diferença entre o mito e a filosofia não somente como possibilidades fundamentais que o ser-aí necessita atentar-se para construir a passagem do “mítico” ao “filosófico”, mas compreende a presença de uma especificação entre os próprios humanos:

O acontecimento histórico-existencial da compreensão de ser corresponde a uma *dominação*, exercida não somente por um modo de existência (filosófico) sobre Outro (mítico), mas também entre diferentes homens ou coletividades humanas (existentes e viventes) (VALENTIM, 2015, p. 47, grifo do autor).

E na presença diante daqueles que existem e os que somente vivem, as ponderações sobre o ser-aí primitivo/mítico contribuem enormemente para explicar como a filosofia hegemônica categoriza as produções de saberes subalternos. Essa categorização é avaliada pela utilização de um arcabouço linguístico e pelo grau de distinção entre o humano e animal. Com isso, há uma hierarquização por parte do hegemônico por priorizar o desenvolvimento²³ como aquilo que contribui para a sociedade humana. Este aspecto destaca-se na filosofia de Heidegger na passagem do

²³ Essa prioridade ao desenvolvimento se aproxima daquilo que Dussel define como falácia desenvolvimentista: “A palavra desenvolvimentismo indica uma categoria filosófica fundamental, uma posição ontológica pela qual se pensa que o desenvolvimento europeu deverá ser seguido com as mesmas características por qualquer outra cultura. É o movimento necessário, para Hegel; o seu desenvolvimento inevitável. Eurocentrismo e falácia desenvolvimentista são dois aspectos do Mesmo” (DUSSEL, 1993, p. 24).

ser-aí mítico para o ser-aí histórico, pois o autor exemplifica o problema contemporâneo da filosofia a partir das condições que permitem o cultivo do “ser-aí histórico”:

Se quisermos desenvolver hoje o problema da filosofia em seu todo, nós devemos pensar historicamente, pois não escapamos mais à historicidade [*Geschichtlichkeit*]. Não podemos mais retornar ao ser-aí mítico, e pode-se mesmo dizer: o pecado original aconteceu [ist *geschehen*], e, se o problema é autêntico, ele só pode então ser desenvolvido a partir da alvura [*Helligkeit*] do ser-aí histórico [*geschichtlichen Daseins*] (HEIDEGGER, 1997, acréscimo ao § 12, p. 309²⁴ *apud* VALENTIM, 2013, p. 50).

Assim, o problema do ser-aí histórico é a manifestação de uma *Helligkeit*. Muito provável que Heidegger tenha utilizado tal termo para evidenciar uma passagem mais detalhada, sem interrupções, do processo para a constituição do ser-aí histórico, não havendo ao menos diretamente qualquer relação por parte do autor com a teoria do embranquecimento²⁵. No entanto, tal circunstância revela uma condição para ser humano – ser branco – e para aqueles povos que não possuem a história restaria uma busca de construção e reconhecimento através dessa normatização de “ser” humano. Nesse sentido, Fanon contribui para explicar o impasse diante do qual “o branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura” (FANON, 2008, p. 27). A implicação disso é conflitos perante as tentativas antropocêntricas de julgar a presença de um modo de ser ou de uma ética. Esse julgamento remontaria a um estágio originário que viesse a exercer a “mais alta dignidade humana”, por mais que “não há mundo branco, não há ética branca, nem tampouco inteligência branca” (FANON, 2008, p. 189) e sim há seres humanos que compartilham do mesmo mundo. Dessa forma, Fanon opõe-se a uma história que tipificaria o ente como humano: “Não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do meu destino” (FANON, 2008, p. 189).

Ainda mais pelo fato dessa história, como foi apresentado até aqui, possuir uma linha progressiva que tende a formar um caráter de humanidade que não somente

²⁴ Heidegger, M. (1997). Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. In M. Heidegger, **Gesamtausgabe** (II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 28). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

²⁵ Teoria influenciada diretamente pelas pesquisas eugenistas do século XIX e início do século XX com a prerrogativa de “melhoramento da população”. No âmbito brasileiro, a teoria do embranquecimento transformou-se em uma política que teve a sua aplicabilidade após o período de abolição da escravidão e com o incentivo de imigrantes europeus para justamente propiciar o embranquecimento da população. Sobre a problemática do embranquecimento no Brasil ver MUNANGA (1999); SKIDMORE (1989).

distanciam humanos e animais, mas também grupos humanos. Esse distanciamento entre humanos recorre à produção de conhecimento, que provoca não restritamente um extermínio étnico, mas epistêmico. Contudo, a provocação de tal extermínio defronta-se com uma série de resistências entre as quais situam aquelas oriunda da diáspora africana nas Américas que produziram uma série de filosofias opositoras à pretensa humanização do colonialismo.

1.3 Colonização humanista

O projeto europeu de formular um humanismo que teria o propósito de cultivar a ideia de humano e distanciando-o das atribuições animaisculas culminou em uma diferenciação não apenas de espécies, mas também de grupos humanos. Com isso, a razão europeia teria produzido um “corpo-político do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2008). Nesse raciocínio as populações que “explicitariam” uma humanidade próxima ao animal não corresponderiam às exigências de tal humanismo. Acrescentado a isso, caso o local de produção de conhecimento não viesse corresponder a um território com influências de uma espacialidade de “teor complexo e racional” (CHAUÍ, 2000, p. 21), não estaria em conformidade com o ideal próprio do conhecimento. Desse modo, a ação do racismo epistêmico movimenta-se por um duplo caminho: pelo território e pela fisionomia do “sujeito”. A partir daí, por exemplo, as epistemologias afrodiaspóricas no continente americano sofreram com um processo de deslegitimação de conhecimento oriunda do não reconhecimento do território como “fonte” do pensamento “sistemático, racional e universal”.

Para melhor explicar como ocorre tal processo, este texto tratará das análises de Aimé Césaire (1979), Frantz Fanon (2008), Sueli Carneiro (2005) e Abdias do Nascimento (2002). Césaire observa como o humanismo europeu justifica-se por uma hipocrisia utilizada para explicar a barbárie exercida sobre outros povos. Fanon pensa sobre a ontologia do ser-negro-no-mundo que, diante da colonização, abdica de suas características na pretensão de inserir-se em um mundo branco. Carneiro discute como o epistemicídio no cotidiano brasileiro atribui à negritude uma condição epistêmica do não-ser. Por fim, Nascimento analisa a condição de resistência e de construção teórica

dos povos negros como oposição ao epistemicídio. Com a utilização de tais referências pretende-se discutir como o racismo atuante no colonialismo parte de uma geo-corpo-política do conhecimento fundamentado em uma “mitologia ocidental” (GROSFOGUEL, 2008, p. 22):

Não estou defendendo um conhecimento epistêmico populista, produzido a partir da parte inferior onde automaticamente subordina o conhecimento epistêmico. Meu argumento é que todo conhecimento é epistemologicamente localizado sobre o lado dominante ou o subordinado às relações de poder e isso tem a ver com o geo e o corpo político do conhecimento. *A neutralidade e objetividade descorporada e deslocada da ego-política do conhecimento é um mito ocidental* (grifos nossos).

1.3.1 – O Outro como Não-ser

A crítica a essa “mitologia ocidental” parte primeiro na análise das consequências do conceito de epistemicídio exposto por Sueli Carneiro (2005). O epistemicídio tem como base as investigações do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (1997) que o formula como sendo um dos instrumentos que tem em seu funcionamento, ao mesmo tempo, os aspectos de eficiência e duração no que diz respeito ao controle étnico-racial. Tal controle cultiva uma deslegitimação das produções de conhecimento e a inferiorização dos/as protagonistas de determinados grupos sociais. Desse modo, para a autora, através da análise de Sousa Santos, entende-se como o processo de destituição de racionalidade, cultura e civilização do “Outro” se movimenta a partir do *modus operandi* da colonização civilizatória que culminou no racismo do século XIX. No entanto, o argumento da autora é de que o epistemicídio atua de modo a anular e desqualificar o conhecimento dos povos subalternizados:

Um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Isso se deve à desqualificação de um grupo na intenção de afastar qualquer possibilidade de percebê-los como seres cognoscentes. E quando esse afastamento não prevalece, então o hegemônico destituiria o selo da razão desse grupo, pois sem

tal selo não se alcançaria o conhecimento legitimado. Por isso, a razão julgaria e validaria o *quantum* de humano é um determinado grupo. Desse modo, para Carneiro, tal formulação de humano fundamenta-se em alguns eixos essenciais valorativos:

Autocontrole (domínio de si), como condição de constituição do sujeito moral; domínio da natureza, como condição de desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano. Serão esses, pois, os eixos essenciais de valoração dos diversos grupos humanos (CARNEIRO, 2005, p. 98).

Assim, o ideal de civilização perpassa por essa racionalidade ocidental que tende a categorizar o conhecimento e a sua produção. Entretanto, para isso, requer uma negação plena da humanidade do “Outro” para atribuir-lhe o ideal de humanismo, que se orienta pela refutação de categorias que lhe são estranhas. Desse modo, a autora argumenta que a razão constrói a “hegemonia natural” da superioridade europeia por meio da redução do “Outro” ao “Não-ser”:

O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do Outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala” (CARNEIRO, 2005, p.99).

Foi devida à atribuição deste estatuto ao “Outro” que, por exemplo, para esse raciocínio, a escravidão foi um único meio de humanização dos africanos. Por mais paradoxal que possa aparentar, diversos pensadores europeus, dentre os quais Hegel²⁶, concordaram que a única proximidade possível entre europeus e africanos é pela escravidão:

Toda ideia lançada na mente do negro é entendida e percebida com toda a força de sua vontade; mas esta percepção envolve uma ampla destruição... é evidente que a necessidade de autocontrole distingue o caráter dos negros. Essa condição não é capaz de nenhum desenvolvimento ou cultura, e tal como nós os vemos hoje em dia, assim sempre foram. A única conexão essencial entre os negros e os europeus é a escravidão... podemos concluir que a escravidão foi a ocasião do aumento do sentimento humano entre os negros. (Hegel *apud* Gilroy, 2001, p.101).

²⁶ Uma excelente análise da concordância de Hegel e de expoentes do Iluminismo acerca da escravatura africana nas Américas é o artigo de Susan Buck-Moss (2011) intitulado *Hegel e o Haiti*.

No entanto para legitimar essa concepção, necessitou-se de um contrato, pois, conforme escreve o filósofo jamaicano Charles Mills (1997, p. 3), “o discurso do contrato é, afinal de contas, a língua franca de nosso tempo”. O tipo de contrato que atendeu às exigências desta “humanização” foi o “Contrato Racial”, visto que este diferentemente do Contrato Social tem uma construção a partir de eventos históricos e geográficos localizáveis (colonialismo, imperialismo) e não em abstrações como “natureza humana”. Por essa maneira o Contrato Racial se constitui *“fundamentalmente nos últimos quinhentos anos pelas realidades da dominação europeia e pela consolidação gradual da supremacia branca global”* (MILLS, 1997, p. 20, grifos do autor). Assim, de acordo com o autor, esse contrato serve como ponte conceitual em áreas distintas, uma área preocupada com discussões sobre justiça e direitos no plano abstrato atendendo aos interesses hegemônicos, e a outra atendendo aos subalternizados como negros e indígenas das Américas por concentrar os interesses em questões como colonialismo, direitos sobre a terra, racismo, escravidão, indigenismo e Afrocentrismo:

Essas questões mal aparecem na filosofia política dominante, mas têm sido cruciais para as lutas políticas da maioria das populações do mundo. Sua ausência daquilo que é considerado filosofia séria é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e, talvez, da falta de seriedade *deles*) (Mills, 1997, p. 4, grifo do autor).

Dessa maneira, para Carneiro, a teoria do Contrato Racial esboçada por Mills propiciou uma reflexão sobre as estruturas que consolidaram a “sociedade ocidental”:

Os ajustamentos dos fenômenos de população se darão, de um lado, pela política imigratória, e, de outro, pelo contrato racial em que o embranquecimento é tanto um projeto estético e eugênico, como uma estratégia de promoção dos grupos raciais considerados adequados para sustentar o processo de modernização econômica (CARNEIRO, 2005, p.75).

Para adequar os grupos raciais aos processos de modernização econômica a partir do “descobrimento” do Novo Mundo foi necessário o estabelecimento da tríade – poder, saber e subjetividade – orientada pelas categorias: homens, nativos, brancos e não-brancos. Além disso, Carneiro explica que tais orientações foram fundamentadas em uma retórica que atuou como sistema político no interior de outros sistemas: a

supremacia branca. E esse sistema político, retomando Mills, orientou-se por uma inversão epistemológica que reinterpreto o mundo para a sua manutenção:

Os requisitos da cognição factual e moral 'objetiva', numa sociedade organizada racialmente são, de certo modo, mais estritos. Aquela realidade oficialmente sancionada é diferente da realidade propriamente dita. Portanto, aqui se pode dizer que a pessoa concorda em interpretar *mal* o mundo. A pessoa tem de aprender a ver o mundo erroneamente, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções equivocadas vai ser validado pela autoridade epistêmica branca, quer religiosa, quer secular (MILLS, 1997, p. 18, grifo do autor).

Por meio dessa interpretação ("*mal* do mundo"), Carneiro argumenta que o terreno do epistemicídio foi construído por normas impostas ao racialmente subalternizado para que o mundo fosse justificado apenas pela homogeneização cultural:

Nesse sentido, colonialismo/racismo se constituíram num aparato global de destruição de corpos, mentes e espíritos. De vinculação e subordinação da sobrevivência cognitiva do dominado aos parâmetros da epistemologia ocidental (CARNEIRO, 2005, p.102).

1.3.2 – A hipocrisia colonial

A “destruição” promovida pela homogeneização cultural foi manuseada por um ator que Césaire (1979) atribui como sendo o regime burguês que se autoproclamou como a “civilização”. Essa proclamação foi de tal maneira que impôs uma igualdade de valor entre os termos Ocidente e Civilização. Entretanto, para o autor, em dois séculos esse mesmo regime não conseguiu resolver os dois problemas essenciais que ele mesmo originou: o do proletário e o do colonial. O primeiro referiu-se à produção de excesso que não se converteu em consumo; o segundo condiz à impossibilidade de se relacionar com o Outro sem tratá-lo “como destruidor” da “civilização”. E isso apenas revela a fragilidade de tal regime já que, como adverte Césaire, “uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente” (CÉSAIRE, 1979, p. 13).

Além do mais, Césaire afirma que a Europa é indefensável, pois “acusada no tribunal da ‘razão’ como no tribunal da ‘consciência’, se vê impotente para se justificar; e

se refugia, cada vez mais, numa *hipocrisia* tanto mais odiosa quanto menos susceptível de ludibriar” (CÉSAIRE, 1979, p. 13, grifo meu). O crucial nesta afirmação consiste no tratamento da hipocrisia como “refugo” europeu, visto que a palavra hipocrisia vem de atores do teatro grego, ainda iniciantes, que necessitavam de máscaras para expressar “os estados de alma dos personagens, coisa que os atores profissionais conseguem fazer com o próprio rosto, sem uso de máscara nenhuma” (SILVA, 2014, p. 562). Com o passar do tempo, esta palavra passou a corresponder às pessoas ou a coletivos que se na *fala* expressa um sentido, na *ação* o movimento é o contrário. E isso, para Césaire, é bem simbolizado quando se articulam os termos colonização e civilização.

Para o autor, essa articulação revela uma falácia, pois quando se busca uma justificativa para a colonização, essa se desenvolve através de uma hipocrisia coletiva que tende a definir as ações coloniais como civilizatórias. Por esse modo, Césaire define a colonização pela via negativa para alcançar o real significado:

O que é, no seu princípio, a colonização? Concordemos no que ela não é: nem evangelização, nem empresa filantrópica, nem vontade de recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de *Deus*, nem extensão do *Direito*; admitamos por uma vez por todas, sem vontade de fugir as consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projetada, maléfica, de uma forma de civilização que a dado momento da sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagônicas (CÉSAIRE, 1979, p. 14-15, grifos do autor).

Na interpretação de tal passagem entende-se como o primeiro exemplo da hipocrisia do regime burguês, pois superficialmente mostra somente “benesses”, mas na concretude das ações o que prevalece é o saqueamento. Entretanto, para Césaire esta hipocrisia é recente e quem a fundamentou não foram os saqueadores como Cortez na “descoberta” do México, ou Pizarro diante de Cuzco, já que estes precisaram

de uma ordem superior para justificar as ações como legítimas, ou seja, o cristianismo²⁷:

Neste domínio, o grande responsável é o pedantismo cristão, por ter enunciado equações desonestas: *cristianismo* = *civilização*; *paganismo* = *selvageria*, de que só se podiam deduzir abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas haviam de serem os Índios, os Amarelos, os Negros (CÉSAIRE, 1979, p. 15, grifos do autor).

Diante disso, Césaire retoricamente interroga se a colonização europeia teria o propósito do contato, do intercâmbio ou, ainda, se a colonização realmente foi o melhor para um contato entre os povos. O autor avalia que a distância entre a colonização e a civilização não tem um limite demarcador, pois toda ação promovida pela primeira não tem como resultado um único valor humano. E dessa impossibilidade a colonização afeta também o colonizador que, por esse motivo, Césaire analisa os seus efeitos. Por exemplo, a vontade de domínio sobre o Outro promove uma “descivilização” que embrutece e aproxima o colonizador da violência, do ódio racial e do relativismo moral. Consequentemente, atos espúrios nas colônias não são problematizados pelo regime europeu e, para Césaire, “sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietnã é que em França se aceita” (CÉSAIRE, 1979, p. 17). Dessa forma o espírito da civilização cada vez mais regressou universalmente, pois se instalou uma ferida que, “no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente” (CÉSAIRE, 1979, p. 17, grifo do autor).

Para melhor exemplificar como o asselvajamento europeu ocorreu dos próprios atos exercidos contra os demais povos, Césaire recorre ao nazismo e principalmente à figura de Hitler, pois se num primeiro momento houve um entendimento de o nazismo tratar-se de um movimento momentâneo, tão logo foi reconhecido como a barbárie suprema. Essa mudança brusca de interpretação, de acordo com Césaire, deveu-se ao

²⁷ O filósofo e historiador quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) acrescenta que o documento da Bula Papal de 1455 legitima “a invasão, a captura e submissão” de quaisquer pagãos e impô-los a escravidão eterna. E o exemplo foi que espanhóis e portugueses ao chegarem nessa terra “na condição de colonizadores, e aqui cumpriram rigorosamente a Lei Papal, subjugando os povos originários e indo buscar para o mesmo fim os povos do continente africano. [...] Isso porque para os cristãos é necessário justificar que essas pessoas são apenas ‘coisas’ que elas não têm ‘alma’ e que, por isso, delas podem se utilizar como bem quiserem” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 7).

fato de antes de ser a vítima, o europeu ter sido o cúmplice já que por muito tempo foram ignoradas as atrocidades cometidas no Vietnã, no Malgaxe ou na Índia. Assim, os responsáveis pela execução nazista por muito tempo seriam os mesmos que obtiveram legitimidade através da colonização de executar a violência contra povos não europeus criando a ferida na civilização ocidental e cristã. Desse modo, investigar a figura de Hitler, para o autor, é compreender que no fundo de todo humanista e de todo cristão do século XX há um Hitler: “revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX, que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele” (CÉSAIRE, 1979, p. 18). No entanto, o tratamento de Hitler e do nazismo, como sendo o ápice da barbárie, deveu-se ao fato de que Hitler executou um crime até então nunca imaginado na “civilização humana”:

No fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os ‘coolies’ da Índia e os negros de África estavam subordinados. (CÉSAIRE, 1979, p. 18, grifos do autor).

E por essa aplicação seletiva a grupos humanos que Césaire adverte para a hipocrisia do humanismo europeu de tal maneira que os direitos humanos se concretizaram somente para uma parte da população humana. Assim, a construção de uma imagem de civilização com personagens como escritores, pintores, compositores, acadêmicos, políticos não possui em seu interior “nenhum defensor do ser humano”, ou seja, “a sociedade capitalista, no seu estágio atual, é incapaz de fundar um direito de pessoas, tal como se revela impotente para fundar uma moral individual” (CÉSAIRE, 1979, p. 19).

Por isso, Césaire explica que diante da colonização “ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente” (CÉSAIRE, 1979, p. 21); e o efeito colateral desse processo é a ameaça constante de o próprio colonizador transformar sua “civilização” em barbárie.

Entretanto, a colonização construiu-se no cerne da expansão territorial e, assim, promoveu o encontro entre um povo que se arrogava como civilizado e os Outros que desconheciam qualquer correspondência com a ideia de selvagem. E Césaire explica

como se deu tal contato. Num primeiro momento a colonização teve como impulso a desumanização: mesmo o homem “mais civilizado” empreendeu, atuou e conquistou o indígena através da finalidade de enxergar o Outro como animal. O colonizador “se habitua a ver no Outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal*” (CÉSAIRE, 1979, p. 24, grifos do autor). E essa tentativa de retirar a humanidade do homem ou da mulher colonizadas é uma das marcas de tais sociedades que tem a linguagem como marca para a bestialização humana:

E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (FANON, 2010, p.31).

Por essa condição primeira do colonizado diante do colonizador, Césaire aprofunda ainda mais a investigação sobre o contato. Após a subjugação da humanidade do “homem colonial”, percebe-se a destruição das sociedades não-europeias em que a ruína torna-se o princípio de articulação, ou seja, somente a brutalidade, o sadismo, a crueldade e a formação de subalternos evidenciam-se como características nestes locais. Com isso, Césaire escreve que nessa relação há um contato que denota mais um modo da hipocrisia do regime europeu, pois através da colonização impõe-se o trabalho forçado, a intimidação, a polícia, o roubo, as culturas obrigatórias, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Assim, o autor argumenta que nas colônias não há “contato humano, mas relações de dominação e de submissão que transformam o homem colonizador em criado, ajudante, comitê, chicote e o homem indígena em instrumento de produção” (CÉSAIRE, 1979, p. 25). E, diante disso, o autor afirma: “É a minha vez de anunciar a equação: *colonização = coisificação*” (CÉSAIRE, 1979, p. 25, grifos do autor).

A coisificação como resultado final do contato permite perceber como para o colonizador a sua manutenção tem como necessidade o etnocídio, isto é, a cultura das sociedades esvaziadas, as instituições enfraquecidas, as religiões tradicionais assassinadas, as manifestações artísticas aniquiladas e qualquer *possibilidade* extraordinária suprimida. Além disso, também ocorre o epistemicídio, já que “milhões de

homens [são] arrancados aos seus deuses, a sua terra, aos seus hábitos, a sua vida, à dança, à sabedoria” (CÉSAIRE, 1979, p. 25).

E como resultado da ação colonial, Césaire discursa que a colonização espalhou a sua teia de maneira que “atualmente são os indígenas de África ou de Ásia que reclamam escolas e é a Europa colonizadora que as recusa; que é o colonizado que quer avançar e é o colonizador que o retém” (CÉSAIRE, 1979, p. 29). Esse avanço seria o efeito da percepção colonizada como ausente de civilidade e a necessidade de sair do seu cerco para se construir como civilizado. Tal construção concorda com a seguinte afirmação de Fanon (2008, p. 34): “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será”. E por isso há uma readequação do modo próprio de ser a uma ontologia metropolitana.

1.3.3 – A ontologia irrealizável

A busca por tal ontologia aproxima-se da autorecusa da pessoa negra diante da civilização branca. Diante disso, esta tese proporá um construto denominado como: ser-“negro”-no-mundo. Tal construção inicia-se através da linguagem, já que “falar é existir absolutamente para o Outro” (FANON, 2008, p. 33), e em seguida, caracterizar uma ontologia marcada pelos “esforços desesperados de um preto que luta para descobrir o sentido da identidade negra” (FANON, 2008, p. 30).

Sobre a linguagem, Fanon explica que quando há uma possibilidade de fala, a pessoa negra preocupa-se no emprego da sintaxe e da morfologia de determinada língua, pois ao falar não se relaciona somente com o interlocutor mas, sobretudo, carrega consigo o peso de uma civilização. Por meio disso, o homem negro e a mulher negra constroem a imagem do “homem verdadeiro e da mulher verdadeira” como aqueles e aquelas pertencentes à metrópole. Dessa maneira, conforme análise do autor, essa seria uma das atitudes do homem e da mulher diante do “ser”, já que através da linguagem se expressa um mundo que em si mesmo está implícito um ideal de cultura. Por efeito “todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural toma posição diante da linguagem

da cultura metropolitana” (FANON, 2008, p. 34). E esta posição consiste em uma criação representativa que formula uma concepção de metrópole que antes de tocar em seu solo, o próprio modo de ser do colonizado desaparece por meio de um “enfeitiçamento”:

Existe uma espécie de enfeitiçamento à distância, e aquele que parte por uma semana com destino à metrópole cria em torno de si um círculo mágico onde as palavras Paris, Marselha, La Sorbonne, Pigalle, são pedras fundamentais. Antes mesmo de ele embarcar a amputação de seu ser vai desaparecendo, à medida em que o perfil do navio se torna mais nítido. Ele percebe sua potência, sua mutação, nos olhos daqueles que o acompanham: ‘Adeus madras, adeus tecidos leves de cores vivas’ (FANON, 2005, p. 38).

Esse “enfeitiçamento” provoca uma posição de mudança em todo o seu ser de maneira que o negro antilhano, exemplo dado por Fanon, além de passar a usar vestimentas europeias, a fala passa a ser preenchida por expressões que denotem um modelo de civilidade e, também, a produção de conhecimento aproxima-se do metropolitano para que assim se construa um sentimento de igualdade à mulher ou ao homem europeu. E este sentimento de elevação e superioridade, por se aproximar de tais grupos, faz perversamente com que o negro antilhano compreenda-se mais “evoluído” do que, por exemplo, ao senegalês: “conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com os senegaleses. É que o antilhano é mais ‘evoluído’ do que o negro da África: entenda-se ele está mais próximo do branco” (FANON, 2005, p. 40).

No entanto, Fanon adverte que esta compreensão do negro antilhano é uma construção colonial que incita ao desconhecimento da própria condição em favor de um modo de ser branco, que é indicado como o exemplo de humano. Por essa via, a linguagem atribui à pessoa negra uma cultura: “O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem” (FANON, 2005, p. 50). Por isso, entende-se o motivo para que o negro antilhano procure aprender o francês, pois “é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas” (FANON, 2005, p. 50) e, principalmente, são meios de provar a si mesmo que pode se ajustar à cultura dominante:

O que é que isso quer dizer? Simplesmente isto aqui: quando um antilhano diplomado em filosofia decide não concorrer para ser admitido como professor por causa de sua cor, dou como desculpa que a filosofia nunca salvou ninguém. Quando outro tenta obstinadamente me provar que os[as] negros[as] são tão inteligentes quanto os[as] brancos[as], digo: a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens [e das mulheres], também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio (FANON, 2005, p. 42-43).

Dessa passagem pode-se entender a ambiguidade de tratamento que é atribuído ao povo negro na forma como se relaciona com a “cultura branca”, pois concordando com Lewis Gordon “os negros são construídos *como negros*” (GORDON, 2008, p. 15, grifos do autor), ou seja, por meio do racismo e do colonialismo constituem-se modos sociais de ver o mundo e viver nele. “Em outras palavras, não haveria razão para as pessoas na África, na Austrália ou em outras áreas do Pacífico Sul pensarem sobre si mesmas em termos raciais” (GORDON, 2008, p. 15, grifos do autor). Isso tem como panorama principal a linguagem, já que através dela toda a compilação de significado é criada e vivenciada. No entanto, para a mulher e para o homem negro o domínio da linguagem é sempre duplo, pois a qualquer instante sua fala pode ser deslegitimada:

Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros [e pelas negras]. Mesmo quando o idioma é ‘dominado’, resulta a ilegitimidade. Muitos negros [e negras] acreditam neste fracasso de legitimidade e declaram uma guerra maciça contra a negritude (GORDON, 2005, p. 15).

Assim, o problema não se limita somente a ter um reconhecimento da metrópole, mas como essa deslegitimidade provoca um afastamento total da própria condição pelo fato de enxergar o reconhecimento apenas se o próprio reflexo for mais próximo da “cultura branca”. Na dependência desse reflexo cria-se, conforme as palavras de Gordon, um narcisismo que somente reflete a estética branca:

Este racismo dos[as] negros[as] contra o[a] negro[a] é um exemplo da forma de narcisismo no qual os[as] negros[as] buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco. Eles[as] literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos[as] brancos[as], por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária (GORDON, 2005, p. 15).

Para aprofundar neste “narcisismo branco” destaca-se a ontologia do ser-negro-mundo. Essa ontologia tem uma construção inversa à europeia, já que “qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (FANON, 2005, p. 103). Assim, Fanon explica a existência de uma questão colonial esquecida por estudos da época que diz respeito ao *Weltanschauung* (Cosmovisão) de um povo colonizado. No entanto, os povos colonizados não produzem apenas uma cosmovisão, mas acima de tudo uma cosmo-sensação (*Worldsense*), conforme explica a epistemóloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1990, p. 3):

O termo ‘cosmovisão’, que é utilizado no Ocidente resume a lógica cultural da sociedade, captura o privilégio ocidental acerca do olhar. É eurocêntrico utilizá-lo para descrever culturas que privilegiam Outros sentidos. O termo ‘cosmo-sensação’ é uma maneira mais inclusiva de descrever as concepções de mundo de diferentes grupos culturais (OYẸWÙMÍ, 1990, p. 3).

Por essa forma que interpretar um povo colonizado a partir de uma predeterminação ontológica decai em um fracasso, pois: “A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do[a] negro[a]. Pois o[a] negro[a] não tem mais de ser negro[a], mas sê-lo[a] diante do[a] branco[a]” (FANON, 2005, p. 104). E pelo fato de que o “narcisismo branco” desconhece qualquer positividade no modo de ser da pessoa negra, ela necessita recusar a si mesma para compor uma ontologia, uma cultura e uma produção de conhecimento válida. Em outras palavras, precisa sofrer um etno-epistemicídio:

De um dia para o outro, os pretos [e as pretas] tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2005, p. 104).

Nesse caminho, para Fanon, o “problema do negro” seria discutido entre pares, até inclusive o autor argumenta sobre a diferença de grupos no interior da população negra e isto, até certo momento, estaria confortável intelectualmente, mas após as independências coloniais, ou mesmo o intercâmbio com os países europeus, colocou-se outro problema: o olhar do branco. Tal olhar concentrava-se em um conhecimento negativo do corpo negro: “O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de

negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (FANON, 2008, p. 104). Justamente por meio dessa incerteza atribuída ao corpo, dificulta-se à pessoa negra a exposição de si mesmo no mundo, necessitando aproximar-se das pessoas brancas para ser vista como ser humano e é quando, durante essa aproximação, surgem meios para “desempetretecer”: “os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal” (FANON, 2008, p. 105). E por entender que o próprio corpo simboliza uma negatividade pura, também se ausenta a relação entre o corpo negro e o mundo uma dialética efetiva de reconhecimento, já que para a consciência branca não existe qualquer dialética que valide a experiência negra no mundo.

Lewis Gordon comenta que quando os Outros não nos oferecem qualquer reconhecimento, o debate sobre a possibilidade de tornar-se o Outro ganha espaço nas discussões sobre o racismo e colonialismo. Por outro lado, o racismo impõe um distanciamento de grupos humanos nessa relação dialética entre o Eu e o Outro, e a possibilidade do extermínio tanto cultural quanto genético destes grupos humanos torna-se habitual pela licença de certo “zelo sádico”. Por isso, conforme Gordon (2008, p. 16, grifo do autor): “A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para *entrar* na dialética do Eu e do Outro”. Mas talvez, o grande problema é que entrar nessa dialética seja uma confirmação de uma “imaginação racial” que sofre de uma expectativa de atuação. Assim, a via seria destituir a dialética do Eu e do Outro. E justamente nesse embate ocorrem as particularidades do construto ser-negro-no-mundo. Em uma das passagens autobiográficas, Fanon ilustra precisamente a dificuldade para ser reconhecido enquanto tal:

‘Olhe, um preto!’ Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a *historicidade* que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar.

la ao encontro do Outro... e o Outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea... (FANON, 2008, p. 105, grifos do autor).

A tensão presente nas palavras de Fanon permite entender que a presença da pessoa negra num primeiro instante concentrava-se em uma designação aparente de surpresa ao Eu branco – “Olha, um preto!” –, mas cada vez mais consolidava-se um afastamento radical e um isolamento social: “No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares” (FANON, 2008, p. 105). Por essa forma, aquilo que primordialmente era tratado como infantilidade aprofunda-se em uma percepção de si no mundo, pois o Outro em que se buscava um diálogo se esvai por meio de uma ausente relação com a pessoa branca, restando apenas a náusea²⁸...

Náusea iniciada por uma percepção de que o colonizador nunca apreenderia o colonizado em sua completude, sempre o trataria como ameaça. Assim, restaria à pessoa negra a afirmação da própria identidade e, ao mesmo tempo, a refutação de toda construção pejorativa que invade a imaginação branca e afasta tudo aquilo que não está em conformidade com o seu narcisismo:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “*y’a bon banania*” (FANON, 2008, p. 106).

²⁸ Outra contraposição interpretativa dessa passagem de Fanon é sobre o romance de Sartre *A Náusea*, uma vez que o personagem Roquetin tem náusea não pela presença concreta do mundo, mas pela abstração que promove o vazio: “Aquele momento foi extraordinário. Eu estava ali, imóvel e solidificado, desaparecido em um êxtase horrível. Mas no seio desse êxtase, acabava de aparecer algo: eu compreendia a Náusea, a poesia. Para dizer a verdade, não formulava minhas descobertas. Mas acho que agora seria fácil de colocá-los em palavras. O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é necessária. Existir é estar aí, simplesmente; aparecem existentes, são deixados para encontrar, mas nunca é possível deduzi-los. Acho que existem pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar esta contingência ao inventar uma causa necessária de si mesmo. Mas nenhum ser necessário pode explicar a existência; a contingência não é uma máscara, uma aparência que pode dissipar; é o absoluto, em consequência a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: este jardim, esta cidade, eu mesmo. Quando alguém chega a compreendê-la, o estômago agita-se e tudo começa a flutuar, como na outra noite no Rendez-vous des cheminots; Isso é a náusea; Isso é o que os porcos - os do Coteau Vert e os outros - tentam esconder com sua ideia de direito. Mas que mentira pobre: ninguém tem o direito; Eles são totalmente gratuitos, como os outros homens; Eles não conseguem sentir mais. E em si, secretamente, eles são mais, ou seja, eles são amorfo e vago, triste” (SARTRE, p. 109). E diante destas experiências exemplifica-se como se sucede a diferença entre o “ser-negro-no-mundo” e o “ser-no-mundo”.

Diante desta construção, para Fanon, a pessoa negra carrega consigo a responsabilidade de não “aparecer de repente”, já que o próprio corpo ao invadir os olhares brancos é inviabilizado de qualquer realidade positiva. Assim quando um homem negro ou uma mulher negra aparece publicamente aos olhares dissecadores do branco surge aí um novo tipo de gênero: um preto, uma preta! O incômodo diante desse surgimento ocorre pelo fato de que as manifestações do corpo negro desafiam a razão branca, principalmente por essa razão possuir um desejo irreparável de categorizar o mundo. Essa categorização tem uma consequência agravada, pois, conforme explica Oyěwùmí, não se restringe a cor da pele, inclui-se também um estado mental. Principalmente, pois diante da diferenciação entre colonizado e colonizador presume-se uma masculinidade que acentua os impactos coloniais nas mulheres colonizadas, já que a inserção da categoria do gênero resulta numa categorização que ultrapassa um binarismo²⁹. E, no caso da colonização africana, atribui à mulher a categoria do Outro:

Assim, na situação colonial, há uma hierarquia de quatro, não duas, categorias. Inicialmente do topo são estas: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outro (mulheres africanas). Mulheres nativas ocupam a residual e inespecífica categoria do Outro (OYĒWÚMÍ, 1990, p. 122).

Em tal categoria racional essas hierarquias são construídas em grande medida pelo fato de que essa razão incomoda-se pelo fato de que entre o mundo e o negro há uma integração, uma relação de coexistência: “Entre o mundo e mim estabelecia-se uma relação de coexistência. Eu tinha reencontrado o Um primordial” (FANON, 2008, p. 117). Por outro lado, a razão branca deseja o mundo apenas para si por considerar a ele predestinado, e sua relação é pura apropriação. E, ao fim, o homem negro e a mulher negra constroem uma consciência que projeta a própria afirmação não por meio de uma recusa, mas de assumir um lugar na plenitude do próprio modo de ser:

A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou (FANON, 2008, p. 122, grifo do autor).

²⁹ Ultrapassa um binarismo que por bifurcar um mundo em dois elabora um maniqueísmo colonial: “Um campo diverso, porém intercambiável de oposições entre Branco e Negro, bom e mal, superioridade e inferioridade, inteligência e emoção, racionalidade e sensualidade, o Mesmo e o Outro, sujeito e objeto” (MOHAMMED, 1988, p. 82).

Dessa maneira, a formação de uma consciência negra tem em si a totalidade da própria presença. Em outras palavras, o homem negro e a mulher negra não necessitam de uma intersubjetividade com o homem branco ou com a mulher branca para poderem existir como tais, já que a consciência negra não é uma falta ou uma ausência de qualquer substrato, mas sim uma completude que impele o corpo à tarefa de afirmação de si no mundo.

1.3.4 – Resistência epistêmica

Essa tarefa pode ser destacada como “identificação de si mesmo” que, diante do ser branco, há uma tendência à população negra, como explicou Carneiro, de se perceber como Não-ser: “A negação da identidade, da racialidade negra, no qual a miscigenação é um operador, implica o plano político em destituir o negro [e a negra] da condição de um grupo de interesse, a ser reconhecido, é uma estratégia de controle e anulação do sujeito político” (CARNEIRO, 2005, p. 282). E essa atribuição de Não-ser invade a mente de tal população que nessa autorecusa provoca aquilo que Abdias do Nascimento (1971) define como “mentecídio”:

Entre os mecanismos executores do linchamento social do afro-brasileiro deixando de lado a miscigenação compulsória, que significa o embranquecimento forçado do negro [e da negra] como único meio da melhoria sócio-econômica; indo além do preconceito de cor, da discriminação e da segregação raciais, os supremacistas brancos e brancóides manejam simultaneamente outras ferramentas de controle social do povo negro, exercendo sobre ele constante lavagem cerebral, visando entorpecer ou castrar sua capacidade de raciocínio. Esta tarefa vil quase não encontra obstáculos à sua frente, devido à situação de permanente penúria, fome, degradação física e moral, em que são mantidos as massas afro-brasileiras. Esta forma de *mentecídio* contribui muito significativamente para o resultado ótimo buscado pela estratégia do seu aniquilamento total (NASCIMENTO, 1971, p. 24, grifo nosso).

Assim, na exposição de uma resistência perante essa “estratégia do seu aniquilamento total” a pesquisa caminha para entender a tarefa do homem negro e da mulher negra para uma ressignificação da própria posição no mundo. Para isso o pensamento de Nascimento (2002) acerca do *Quilombismo* examina como o

epistemicídio movimenta-se na sociedade diaspórica africana como efeito de um racismo epistêmico:

Não se trata do problema de introduzir um novo e não provado conhecimento para preencher um suposto vazio que importa de imediato para o futuro da África e dos africanos, mas de renovar, criticar, ampliar e atualizar nosso conhecimento já existente (NASCIMENTO, 2002, p. 54).

O conhecimento de África para quem está na diáspora, de acordo o autor, sempre se deu a partir de uma ciência de base eurocêntrica. O problema é que tal ciência observa o “Outro” como não adequado a tal base. Por esse modo há um entendimento comum de que as tradições africanas seriam ausentes de uma racionalidade “científica” e com uma economia “primitiva” que teria um desenvolvimento “imóvel”. Nascimento refuta tal antecipação dogmática, pois “todo o conhecimento que se tem dessas culturas demonstra o oposto desse imobilismo que lhe querem impingir, como a própria razão de ser da produção cultural africana” (NASCIMENTO, 2002, p. 55). Em sentido contrário, para o autor, a cultura ocidental está em volta de si mesma por haver uma exaustão histórica que a torna incapaz de impedir a própria decadência. Por esse modo, de maneira acentuada, uma produção de “política de inimizade” teria como objetivo o extermínio do Outro para manter em funcionamento a própria cultura³⁰. Exatamente por essa via que o cientificismo ocidental procurou distorcer as visões de africanos e dos seus descendentes diaspóricos sobre a própria personalidade humana. Em resposta a tais distorções, Nascimento constrói, a partir do conceito de *Quilombismo*, um projeto científico histórico-social para uma revolução pan-africana. Sobre isso o autor elenca alguns elementos organizados aqui em tópicos³¹:

³⁰ Não é gratuito que esse início de século transpareça em várias partes do globo inúmeros discursos de conteúdo de indiferença do Outro, principalmente atribuindo ao Outro as mazelas socioeconômicas dos países. Por esse aspecto, promove-se uma “política de inimizade”, pelo fato de que “o terror colonial se intercala constantemente com um imaginário colonialista de terras selvagens e mortes, e com ficções que criam a ilusão do real. A paz não é necessariamente a consequência natural de uma guerra colonial. Na verdade, a distinção entre guerra e paz não é relevante. As guerras coloniais são concebidas como a expressão de uma hostilidade absoluta, que coloca o Conquistador diante de um inimigo absoluto” (MBEMBE, 2011, p. 41).

³¹ No trecho original este trecho está em único parágrafo. Aqui foi apresentado em tópicos para dar mais ênfase a cada uma das proposições do autor.

- Libertação da personalidade humana, sem a abdicação de sua responsabilidade como um ser histórico.
- Os homens e mulheres africanos devem demonstrar a si mesmos que são capazes de transformar as circunstâncias nas quais eles vivem; e que tendo sido um povo que foi submetido e conduzido por Outros recuperou a capacidade de conduzir seu próprio destino.
- Eles podem e desejam libertar a si mesmos daqueles instrumentos estrangeiros, de dominação que no passado os oprimiram e alienaram; e que vigorosa e decididamente rejeitam todas as forças de exploração e submissão (NASCIMENTO, 2002, p. 54).

Partindo desses elementos, o *Quilombismo* torna-se possível para uma oposição aos campos ideológicos que impuseram o colonialismo como fundamental para a saída do imobilismo atribuído aos “Outros”. Assim, os elementos destacados por Nascimento serão compreendidos por meio de uma aproximação interpretativa com Nkolo Foé (2013) que analisa a “desconexão do corpo do império” e a “retomada da iniciativa histórica”. E posteriormente a tal aproximação será analisado neste texto como o *Quilombismo* pode ser interpretado como uma forma de “descolonização epistêmica”.

No primeiro ponto do *Quilombismo*, “libertação da personalidade humana, sem a abdicação de sua responsabilidade como um ser histórico” (NASCIMENTO, 2002, p. 54), o autor explica como os processos de independência das colônias africanas permitiram uma conquista de liberdade e de melhorias socioeconômicas, mas tais esforços precisariam ser meticulosos devido à estratégia de separação oriunda do colonialismo e do racismo. Com isso, “novos passos devem ser resolutamente dados na direção a uma estratégia de progresso e de completa libertação, tendo em vista os objetivos de comunhão entre os povos irmãos do continente” (NASCIMENTO, 2002, p. 81), pois reservar as riquezas do país a uma elite somente ratificaria as atuações do neocolonialismo.

Acrescentado a isso, Foé indica “a desconexão do corpo do império” como finalidade de integrar “os indivíduos e [...] nações da África e do Sul em um grande projeto universal comum, na *independência, na igualdade e na reciprocidade*” (FOE, 2013, p. 219, grifos do autor). Entretanto, o universal presente em tal objetivo diverge da compreensão habitual de uma “matéria primitiva” ou de “essências brutas das culturas”; ao contrário, diz respeito ao “núcleo substancial e racional das culturas” (FOE, 2013, p. 219) de maneira que na diferença de culturas permite-se um intercâmbio equânime de ideias e de costumes. Apesar desse “núcleo substancial” ainda

permanecer orientado por uma assimetria, pois há “um trabalho do negativo sobre a substância imediata, primitiva dos costumes, das tradições antigas, dos saberes populares, dos mitos arcaicos, das religiões ancestrais etc.” (FOE, 2013, p. 219). Então, a desconexão do corpo em relação à emancipação do império representa um desafio à mediação e à transcendência dialética imediata das culturas com o seguinte objetivo: “a extração dolorosa do *núcleo substancial*, que será mais tarde submetido à consciência crítica do Outro e do mundo” (FOE, 2013, p. 219, grifos do autor). Isso sugere que a construção dos costumes, das religiões e dos saberes não devem atender às exigências exteriores, mas a uma produção a partir da própria localidade que apreende as necessidades inerentes à própria cultura.

No segundo elemento, “os homens e mulheres africanos devem demonstrar que tendo sido um povo que foi submetido e conduzido por Outros recuperou a capacidade de conduzir seu próprio destino” (NASCIMENTO, 2002, p. 54), o autor explica a importância de as sociedades africanas e seus descendentes da diáspora se localizarem no mundo não por meio das construções teóricas que as subalternizaram, mas por aquelas que permitem a autossuficiência pan-africana. O pan-africanismo simboliza, para o autor, a atitude de observação de toda e qualquer sociedade africana como pertencente ao mesmo tronco apesar de suas ramificações, com a intenção de formar a unidade cultural:

Fica claro então que a edificação de mecanismos transculturais no coração da comunidade pan-africana é passo fundamental que virá garantir a realização do pan-africanismo se estiverem integrados num projeto progressista econômico, político e social. Futuros passos sobre estradas pragmáticas deverão procurar os meios de enfatizar e desenvolver a cultura pan-africana e nunca, de meramente promover, por exemplo, a cultura afro-brasileira, a cultura ioruba, a haitiana, ou qualquer outra cultura negro-africana singular (NASCIMENTO, 2002, p. 82).

Por tais particularidades, Nascimento entende que a resistência africana perante as vicissitudes colonialistas e racistas precisam de uma construção que destaque a condução do próprio destino. Disso emerge a autossuficiência que denota a autonomia e a capacidade de cada país determinar-se diante da própria emancipação: “Devemos começar imediatamente a reconhecer nossa dependência de nós próprios, explorar

nosso potencial de força e recursos, estudar e conhecer nossa circunstância, controlar nossas energias e riquezas” (NASCIMENTO, 2002, p. 54).

Assim, haveria uma política cultural que impediria e evitaria o avanço da luta dos povos africanos e dos povos afrodiaspóricos contra qualquer tipo de opressão, exploração e racismo. Um desses impedimentos situa-se na linguagem, pois “dentro do sistema de barreiras interpondo-se entre nós, existe este absurdo fato de necessitarmos usar em nossa comunicação recíproca a língua dos opressores” (NASCIMENTO, 2002, p. 58). Tal estratégia em primeiro momento produz uma aparência que não implica uma separação entre os povos africanos, mas o autor alerta que esta circunstância linguística consistiria, por exemplo, na ausência de negros/as brasileiros/as nos primeiros Congressos Pan-africanos³²: “neste fato temos uma trágica instância da separação a nos imposta pelas barreiras linguísticas construídas pelo colonialismo” (NASCIMENTO, 2002, p. 58).

Essas construções possuem similaridades com o que Foé argumenta como sendo “retomada da iniciativa histórica”, cuja finalidade é “edificar um polo autônomo de potência capaz de dialogar na perfeita igualdade com os outros povos do mundo” (FOE, 2013, p. 223). Tal retomada tem como referência Aimé Césaire por defender que o povo colonizado tendo a sua unidade cultural rompida por efeito do colonialismo, precisaria construir uma nova unidade, mesmo não sendo possível em um regime colonial “porque só se pode esperar tal mistura, tal remistura de um povo, quando este conserva a *iniciativa histórica*; dito de outro modo, quando este povo é livre” (CÉSAIRE, 2011, p. 269). Com isso, Foé (2013, p. 223) argumenta que “é preciso então nos ater ao essencial, que é a questão das condições políticas do diálogo das culturas”. Essas condições implicam um “*compromisso imediato* com o Outro [que] ocorre sem uma negociação prévia dos termos do acordo. É o sentido último da *adaptação das culturas*

³² Houve no século XX cinco grandes Congressos Pan-africanistas que tinham o objetivo de reunir intelectuais negros e negras de países africanos e da diáspora. Contudo, o V Congresso realizado em Manchester no ano de 1945 tornou-se o mais emblemático, pois os organizadores Kwame Nkrumah (então presidente de Gana) e George Padmore redigiram um documento que afirmava a decisão de libertação por parte dos povos coloniais: “O Quinto Congresso Panafricano põe aos intelectuais e às classes profissionais das colônias que tomem consciência de suas responsabilidades. A larguíssima noite tem terminado. Ao lutar por direitos sindicais, pelo direito de formar cooperativas, pela liberdade de imprensa, de reunião, de manifestação e de greve, pela liberdade de editar e de ler a literatura necessária para a educação das massas, estareis utilizando os únicos meios que permitirão adquirir e conservar vossas liberdades. Hoje só existe um caminho para ação eficaz: a organização das massas” (NKRUH, 1963, p. 134).

ao vasto mundo e da mestiçagem” (FOE, 2013, p. 219, grifos do autor) e, por causa disso o “mundo”, ao tornar-se global também se torna frágil no sentido das identidades se fragmentarem³³. Por consequência, para Foé, a aparente saída do colonialismo resultou, na verdade, em um “comodismo” por impossibilitar o diagnóstico de antagonismo, já que o discurso hegemônico movimenta-se a partir de então em “um universo de onde foi suprimido (artificialmente) o antagonismo fundamental entre o Norte opressor e o Sul oprimido, o centro desenvolvido e rico e a periferia subdesenvolvida e pobre; o Ocidente explorador e a África explorada” (FOE, 2013, p. 220).

Por essa ausência de conflitos, o autor explica a existência de dois caminhos diante dessa configuração global: ou uma adaptação perante o mundo através das *qualidades essenciais* (essência, escravo, colonizado, operário, camponês, animista, etc), ou uma afirmação e uma resistência de si para expor a personalidade histórica diante das falácias desenvolvimentistas. Assim, a “retomada da iniciativa histórica” aproxima-se do conceito de autossuficiência de Abdias de Nascimento por este último ser um conceito mitopoético, “isto é, no espaço profundo onde a cultura exerce uma função crítica imanente ao seu fundamento criativo e libertador do ser humano e da sociedade nacional” (NASCIMENTO, 2002, p. 54) e, diante disso, consolida-se outra dialética entre as culturas.

Não obstante, o terceiro elemento para construção do *Quilombismo* tem como perspectiva uma saída das amarras colonialistas que impõem, conforme o autor, uma segregação entre os povos africanos e aceitação de um destino servil. Com isso, a aplicação das diretrizes do *Quilombismo* promove um poder e um desejo de “libertar a si mesmos daqueles instrumentos estrangeiros, de dominação que no passado os oprimiram e alienaram; e que vigorosa e decididamente rejeitam todas as forças de exploração e submissão” (NASCIMENTO, 2002, p. 55). Em outras palavras, uma reação ao epistemicídio provocado pelo racismo epistêmico. Por esse sentido, esta pesquisa compreende o projeto histórico científico do *Quilombismo* como uma maneira de *descolonização epistêmica*. Este conceito, de acordo com o filósofo brasileiro

³³ É válido afirmar que esta posição diverge da posição de vários/as intelectuais que estudam o conceito de identidade como o próprio Stuart Hall que afirma que “as identidades culturais estão, em toda parte, sendo relativizadas pelo impacto da compreensão espaço-tempo” (HALL, 2011, p. 81).

Wanderson Flor do Nascimento (2009), corresponde à validade de um discurso filosófico a partir de um conhecimento pluritópico e com desenvolvimento científico abarcado em várias geografias, já que o hegemônico adequa as produções do globo por meio de um padrão euro-norte-americano:

Os argumentos de constituição dos currículos normalmente se ancoram nos critérios de 'importância' (ou relevância), que estariam ligados com a possibilidade de que os conceitos estudados possam compreender realidades gerais, universais, e também com a contribuição das reflexões filosóficas ao desenvolvimento da ciência, na 'potência' da epistemologia. Isso se converte em um critério de exclusão de publicização de produções. Muitas vezes, as filosofias 'africanas', 'asiáticas', 'latino-americanas' aparecem como tópicos complementares, de importância menor, quando não exotizadas, apresentando uma forma metafilosófica da diferença colonial, mostrando que essas filosofias precisam ainda ser desenvolvidas para alcançarem o status do pensamento euro-norteamericano (FLOR DO NASCIMENTO, 2009, p. 9).

Desse modo, para o autor, uma filosofia descolonizada teria que pensar não apenas o local, mas *desde* o local, isto é, “pensando estratégias que, atentas ao modo eurocêntrico de produzir conhecimento e filosofia, estejam vinculadas a um projeto de liberar o pensamento das amarras da colonialidade” (FLOR DO NASCIMENTO, 2009, p. 10). Tais amarras contribuíram para a ampliação de uma Modernidade que interfere nas práticas sociais, na política, na ética, no conhecimento cotidiano e nas diversas ciências:

É na Modernidade que vemos surgir um específico modo de exercício de poder, que tem uma específica maneira de articular conhecimentos para a validação desse modo de exercer o poder, fundado em uma geopolítica, o que indica que esses modos de produção de conhecimento e de exercício de poder têm um local privilegiado de irradiação e atuam de modos diferentes em diferentes lugares do mundo (FLOR DO NASCIMENTO, 2009, p. 2).

Por esse viés, o *Quilombismo* de Abdias do Nascimento contribui para descolonizar a percepção do africano e seus descendentes perante o Estado eurocêntrico, por ser aquele que propaga uma única e idêntica significação: um estado de terror organizado contra as pessoas negras³⁴. Essa maneira de extermínio ocorre de

³⁴ A adjetivação de “pessoas negras” não pretende restringir a atuação do Estado eurocêntrico a um grupo humano, mas ao contrário tem a perspectiva de ampliação do termo “negras”. Aqui se refere às pessoas que possuem algum atributo fenotípico de origem africana sendo reduzidas a uma conceituação – Negro – que sugere um plano descartável. Isso será melhor problematizado no terceiro capítulo.

diferentes modos, seja através da hierarquização de uma estética branco-europeia, seja na idealização de cultura e civilização. No interesse de construir essas concepções, a pessoa negra permanece à margem da sociedade ocidental e o principal efeito é o entendimento dessa personalidade como “natural”. Desse modo, para o autor, uma vez consciente dessa armadilha ideológica ela não deve se acomodar diante de conquistas sociais ou de direitos civis, pois há uma compreensão muito mais ampla nos discursos conformistas:

[a pessoa negra] já compreendeu que terá de derrotar todos os componentes do sistema ou da estrutura vigente, inclusive a sua *intelligentsia* responsável pela cobertura ideológica da opressão através da teorização ‘científica’ seja de sua inferioridade biossocial, da miscigenação sutilmente compulsória ou da criação do mito da ‘democracia racial’. Essa ‘intelligentsia’, aliada a mentores europeus e norte-americanos, fabricou uma ‘ciência’ histórica ou humana que ajudou a desumanização dos africanos e seus descendentes para servir os interesses dos opressores eurocentristas. Uma ciência histórica que não serve a história do povo de que trata está negando-se a si mesma. Trata-se de uma presunção científicista e não de uma ciência histórica verdadeira (NASCIMENTO, 2002, p. 269).

Com essas palavras pode-se notar como a proposta do *Quilombismo* aponta para a característica flexível e criativa das culturas africanas de incorporar os valores “científicos” e/ou “progressistas” de outras culturas para que possam funcionar de acordo com as exigências das próprias sociedades africanas³⁵. Porém isso apenas tem relevância caso o nosso olhar dessa interação atente também para as contribuições que as culturas africanas possibilitaram às demais no mundo, já que “as culturas africanas, além de conterem sua intrínseca e valiosa ciência, também oferecem uma variedade de sabedoria necessária, pertinente a nossa existência orgânica e histórica” (NASCIMENTO, 2002, p. 56). Com isso, o autor explica como o *Quilombismo* se tornaria um instrumento conceitual operativo que privilegiaria o local em detrimento de uma busca de princípios globais, pois o ambiente colonizado pode facilmente se esquecer de que as formações desses princípios se deram em contextos e realidades diferentes. Por isso, a manutenção de conceitos, definições e princípios devem se

³⁵ Ou conforme Kwame Nkrumah ao definir o *consciencismo*, uma forma de encaixa-los na personalidade africana: “Consciencismo é o mapa em termos intelectuais da disposição das forças que vai permitir para a sociedade Africana digerir (*to digest*) o Ocidente e os elementos Islâmicos e Euro-Cristãos na África, e desenvolvê-los de tal forma que eles se encaixam na personalidade Africana” (NKUMAH, 1970, p. 35).

relacionar com a vivência, a cultura e a ação concreta da coletividade negra com a intenção de intensificar a capacidade de luta e de resistência. Desse modo, Nascimento destaca o *Quilombismo* como uma ciência histórica-humanista que possibilita a resistência da população negra:

Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses das massas negras e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do Quilombismo (NASCIMENTO, 2002, p. 270).

Essa edificação é necessária, pois, conforme o autor, as ciências humanas ministradas em nossos centros de excelência têm como fundamento povos e contextos socioeconômicos diferentes dos povos africanos e dos descendentes da diáspora africana na América. Isso tornaria, por exemplo, a etnologia, economia, a história, a antropologia, a filosofia, todas com pouca ou nenhuma utilidade para colaboração ao conhecimento dos povos negros: “o conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase 500 anos de opressão” (NASCIMENTO, 2002, p. 269).

Ainda assim, Nascimento alerta para a existência de erros e equívocos inevitáveis na tentativa de expor uma racionalidade de sistemas de valores sobre o esforço de auto-definição da própria personalidade negra e do caminho de tais povos. Isso em parte pela influência da ciência eurocêntrica que impôs dogmas e marcaram a mente colonizada. Por isso, toda a manifestação libertadora dessas marcas é recenseada pelos setores privilegiados da sociedade. Por outro lado, para Nascimento essas manifestações contrárias apenas demonstram como “a lavagem cerebral que pretendia tirar a nossa humanidade, a nossa identidade, a nossa dignidade, a nossa liberdade” (NASCIMENTO, 2002, p. 270) entrou em falência e, por isso, é necessária a libertação *Quilombista*:

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam esta colocação. Como sistema econômico, o

Quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana (NASCIMENTO, 2002, p. 270).

E a maior contribuição do *Quilombismo* seria realizar uma conjugação entre os mecanismos operativos do sistema e os diversos níveis da vida coletiva. No interior desse coletivo é que permaneceria a dialética que busca a realização completa do ser humano sem uma distinção entre grupos humanos, já que historicamente a experiência dos africanos na diáspora foi e é permeada por um conteúdo essencialmente racista que tenta atenuar a escravização e similares ações desumanizadoras como efeitos de um subproduto capitalista: “assim a escravização dos africanos e a desumanização dos seus descendentes nas Américas ocorreram e ocorrem como um determinismo inarredável do processo econômico da humanidade” (NASCIMENTO, 2002, p. 271).

Esse processo formula, conforme o autor, uma “necessidade” na mente dos colonizados de maneira que compreendem a escravidão como uma parte do sistema de produção. Mas não somente isso, também a compreendem como um “desígnio irrecorrível de Deus ou das potências cósmicas” (NASCIMENTO, 2002, p. 271). No entanto, esse processo é parte de uma racionalização que atua nas motivações, aspirações e interesses dos seres humanos, de forma que o racismo se consolida como um elemento existencial sofrido pelos povos negros:

Tanto se faz uso da violência policial direta e brutal, quanto da violência ideológica sutil, ou da violência econômica que é uma forma de genocídio físico e espiritual. Todas as formas imagináveis de coação se praticaram e se praticam, inclusive a violência religiosa, no afã de assegurar a imposição ariano-ocidental sobre os afro-brasileiros. (NASCIMENTO, 1971, p. 273).

Por esse aspecto, Nascimento contribuiu para uma leitura do projeto quilombista como uma proposta de resistência e uma construção teórica que se contrapõe ao epistemicídio que o colonialismo e o racismo provocaram na produção de conhecimento de africanos e de descendentes da diáspora.

Justamente a partir dessa proposta de resistência que se objeta o racismo epistêmico problematizado nesse capítulo. Objeção formulada por meio de uma intersecção epistêmica com a perspectiva de um diálogo equânime entre os pensamentos de fronteira. Tal diálogo tem a proposta de objetar o racismo e o

especismo que fundamentou o “esquecimento da animalidade” do humanismo europeu. Um “esquecimento” que assegura ao imaginário colonial a prerrogativa de atribuir primitividade aos demais povos e orientar contatos civilizatórios que atribuem a categoria de “não-ser” ao colonizado. Entretanto para se efetivar essa atribuição, o imaginário colonial reduziu toda a riqueza linguística, econômica e cultural de vários povos em uma identidade. E dentro dessa redução controlar e impedir o protagonismo de certos povos. Para contrapor tal imaginário, o próximo capítulo exporá alguns teóricos africanos que problematizam a existência de uma identidade essencial a toda população africana.

A IDENTIDADE NO PENSAMENTO FILOSÓFICO AFRICANO

O que nos leva adiante não é apenas a definição de nossas identidades, mas igualmente suas relações com todo o possível: as mutações geradas por esse jogo de relações.

Édouard Glissant

Este capítulo reúne diversos filósofos africanos em torno de um importante princípio filosófico: a identidade. Esse princípio possui relevância para a filosofia africana, pois o século XX ficou marcado por movimentos (Pan-africanismo, Negritude, “Consciência negra” ³⁶, Afrocentricidade) que buscavam a emancipação política dos povos africanos, principalmente por anunciar o protagonismo de África na aldeia global. Como expressa o político e agrônomo guineense Amílcar Cabral (2011, p. 361): “O fundamento da libertação nacional reside no direito inalienável que tem qualquer povo, sejam quais forem as fórmulas adotadas ao nível do direito internacional, de ter a sua própria história”.

Por outro lado, o cientista político queniano Ali Mazrui (2010) observa que a identidade “pan-africana” foi lembrada aos africanos, involuntariamente, pelo mundo ocidental, sobretudo por causa da intensificação do capitalismo e do imperialismo no continente africano que suscitou não apenas uma consciência de classe, mas também de raça. Ainda, de acordo com o autor, se o capitalismo promoveu aos trabalhadores uma consciência de trabalhadores, da mesma forma o imperialismo contribuiu para os

³⁶ O movimento “Consciência Negra” ou *Black Consciousness* refere-se à proposição do sul-africano Steve Biko como luta contra o racismo do *apartheid*. Segundo o filósofo moçambicano José P. Castiano, “Biko começa por recusar a ‘tese’ daqueles que ele chama por ‘brancos liberais’ segundo a qual o maior problema da África do Sul é o sistema do *apartheid* e que, portanto, a sua ‘antítese’ é uma posição de luta ‘não-racial’. Biko acha que o não-racismo é uma definição ambígua. Para ele a tese, portanto o ponto de partida para a luta, estava mal formulada porque os brancos liberais desejavam dizer aos negros que a integração racial seria a melhor saída. Para Biko a *Black Consciousness* define a situação de forma diferente: a ‘tese’ não é o *apartheid*, mas sim o racismo branco que era muito forte; daí que a ‘antítese’ deve ser uma forte solidariedade entre os negros que são vítimas do racismo branco. E a *Black Consciousness* tem por missão fazer crescer a solidariedade entre os negros: aumentar a sua consciência sobre a sua condição de vítimas da opressão branca. Os negros devem dar-se conta que a sua condição de oprimidos não é resultado de um ‘engano’ casual, senão que é um ato deliberado dos brancos. Portanto, a libertação do negro não vai ser possível por via da moralização do branco para corrigir o seu erro” (CASTIANO, 2010, p.154).

africanos colonizados terem consciência da própria condição de colônia. Nessa compreensão entende-se que a identidade africana teve uma construção proveniente de uma posição exterior aos africanos. Mas Mazrui coloca a seguinte advertência:

E claro que os africanos, em suas próprias sociedades e sub-regiões, não necessitaram de ajuda da Europa para conhecer e experimentar, desde muito tempo, a dignidade de sua identidade própria de Kikuyu, de Amhara, de Iorubá, de Berberes, de Zulu ou de Árabes magrebinos. Contudo, quando em seu livro *Filosofia da Revolução*, Gamal 'Abd al-Nasser convocou os egípcios a se lembrarem que eles não eram somente Árabes e muçulmanos mas, também, Africanos, se referia explicitamente à experiência de luta compartilhada por todo continente contra uma dominação estrangeira. O imperialismo europeu provocou o despertar de uma consciência continental (MAZRUI, 2010, p. 8).

Com isso, a questão colocada por Mazrui revela um paradoxo: ao se impor como imperialismo, a Europa estimulou como efeito um desejo de unificação dos povos africanos e, por sua vez, desse desejo derivou o pan-africanismo³⁷ como uma resposta ao racismo europeu. Além disso, a própria nomeação de África é fruto de uma interferência exterior, como nos mostra o historiador burkinense Joseph Ki-Zerbo (2010), evidenciando uma polissemia presente na palavra África:

Mas qual é a origem primeira do nome? Começando pelas mais plausíveis, pode-se dar as seguintes versões: i) A palavra África teria vindo do nome de um povo (berbere) situado ao sul de Cartago: os *Afrig*. De onde *Afriga* ou *Africa* para designar a região dos *Afrig*; ii) Uma outra etimologia da palavra África é retirada de dois termos fenícios, um dos quais significa espiga, símbolo da fertilidade dessa região, e o outro, *Pharikia*, região das frutas; iii) A palavra África seria derivada do latim *aprica* (ensolarado) ou do grego *aprike* (isento de frio); iv) Outra origem poderia ser a raiz fenícia *faraga*, que exprime a ideia de separação, de diáspora. Enfatizemos que essa mesma raiz é encontrada em certas línguas africanas (bambara); v) Em sânscrito e hindi, a raiz *apara* ou *africa* designa o que, no plano geográfico, está situado 'depois', ou seja, o Ocidente. A África é um continente ocidental; vi) Uma tradição histórica retomada por Leão, o Africano, diz que um chefe iemenita chamado *Africus* teria invadido a África do Norte no segundo milênio antes da Era Cristã e fundado uma cidade chamada *Afrikyah*. Mas é mais provável que o termo árabe *Afriqiyah* seja a transliteração árabe da palavra África; vii) Chegou-se mesmo a dizer que Afer era neto de Abraão e companheiro de Hércules! (KI-ZERBO, 2010, p. XXXI).

Essa variação de significados pode influenciar uma afirmação até certo ponto estranha de que "África não existe". Uma inexistência similar à Europa, América e

³⁷ Porém com a observação que o Pan-africanismo foi movimento iniciado não nos países africanos, mas por intelectuais negros estadunidenses.

Oriente³⁸ como invenções coloniais que, por consequência, têm seus conhecimentos científicos subordinados a uma contínua composição. No entanto, esta tese parte do entendimento de que “África” tem o significado cada vez mais singular para a contemporaneidade de “*faraga*”, ou seja, diáspora (KI-ZERBO, 2010). Dessa maneira, a discussão de uma identidade africana a ser apresentada nesse capítulo não se restringe a variedade de povos do continente africano, mas também aqueles que foram dispersos pelo processo da escravidão atlântica. Uma dispersão que intensificou o próprio conflito da composição de outros povos. E isso influencia diretamente nas análises que esse capítulo pretende tratar sobre o problema da identidade *desde* África, ou seja, como a série de considerações sobre a formação de uma “consciência continental” do continente africano envolve uma questão política e epistêmica aos povos dispersos na diáspora. Por consequência a pergunta “o que é África?” permanece atrelada a significações coloniais que incapacita entender as divergências contemporâneas sobre o pertencimento a tal continente, quando a proposta é guiar-se por meio da seguinte pergunta: *quem é África?*

A resposta será construída a partir de alguns referenciais teóricos que subsidiam este estudo e orientam um reconhecimento de três dimensões cruciais para a ideia de identidade africana: história, metafísica e raça. Assim, inicialmente a dimensão histórica será analisada como espaço em que os povos africanos reconheceriam a própria gênese e, por efeito, rememorariam um antepassado em comum que produziu contribuições às ciências e filosofias da humanidade. As pesquisas de Diop (2010) e Obenga (1990) serão o destaque nessa dimensão histórica. Em seguida, será proposto compreender uma espécie de compartilhamento metafísico entre duas concepções ontológicas – *Maat* e *ubuntu* – que, mesmo sendo conceitos de nascedouros geograficamente distantes, são passíveis de aproximação a partir do que se denomina de “metafísica da alteridade” (GUTTIEREZ, 2015). As análises partirão das interpretações de Karenga (2003) e Ramose (2003). Por último, será considerado como

³⁸ Sobre a invenção da América, o historiador mexicano Edmundo O’Gorman comenta o seguinte: “No sistema do universo e na imagem do mundo não existe nenhuma entidade que tenha o ser de América, em nada dotado desse particular sentido ou significação” (O’GORMAN, 1992, p. 99). E para o crítico literário palestino Edward Said (2007, p. 27): “O Oriente era praticamente uma invenção europeia e fora desde a antiguidade um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias”.

a dimensão da “raça” permite uma fundação da identidade não no sentido essencialista, mas pela identificação. Nesse ponto haverá uma interpretação das teses de Senghor (1964), Towa (2011) e Mbembe (2001).

2.1 O protagonismo histórico africano

A construção da identidade pela dimensão histórica é relevante por causa de uma das maneiras para a colonização ter a sua expansão e controle bem-sucedidos, o “aniquilamento” de qualquer proximidade com o passado, ou seja, a memória de um povo. Isso acontece ao atribui-lhe um sentido caricatural (ou extremamente romantizado ou exotizado) que se revela ineficaz para a contemporaneidade. Por conseguinte, o não reconhecimento ou interpretação equivocada do próprio passado promove num povo a condição daquilo que Ki-Zerbo caracterizou como “errante no mundo”:

Pegue uma pessoa, despojando-a brutalmente de todos os dados gravados em sua cabeça. Inflija-lhe, por exemplo, uma amnésia total. Essa pessoa torna-se um errante num mundo onde não compreende mais nada. Despojada de sua história, ela estranha a si mesma, aliena-se. A história é a memória das nações. Os povos e as coletividades são frutos da história. (KI-ZERBO *apud* BIMWENYI-KWESHI, 1977, p. 151).

Especificamente acerca da filosofia africana essa memória tornou-se uma ferramenta de afirmação e “por consequência que os povos podiam reivindicar o direito absoluto de inovar pela transgressão de suas próprias tradições históricas e culturais” (FOE, 2013, p. 216). No entanto, essa luta pela afirmação para Jean-Godefroy Bidima acarretou na produção de discursos elogiosos ou reativos, em grande medida orientados pela compilação de pensamentos *bantu* produzida pelo missionário belga Placide Tempels³⁹. Essa duplicidade de discursos, para Bidima, condicionou uma tradição que reverberou a mesma história colonial sem possibilitar um aprofundamento para as gerações posteriores do que seria uma identidade africana:

³⁹ Os filósofos Paul Hountondji (1977) e Marcien Towa (1972) denominaram a compilação de pensamentos feita por Tempels como “Etnofilosofia”. Essa definição para os autores se deve pelo fato do missionário belga indicar uma produção coletiva e anônima dos sujeitos bantus, além de aparentar uma necessidade de um ocidental legitimar um pensamento não europeu.

Uma história está sempre imbricada dentro de outra, logo, no lugar de se limitar a dizer quanto os ocidentais excluem ou excluam os africanos da filosofia, seria preciso também contar como a crítica do desprezo colonial se tornou *uma fixação obsessiva* para os filósofos africanos, dispensando esses de *fazer uma autorreflexão* que teria podido mostrar como foram apagados aqueles que – filósofos africanos – não aderiram à problemática da identidade africana a revalorizar (BIDIMA, 2002, p. 10).

Com esse sentido, Bidima indica que há “lugares de memória” constituídos por indicadores que ainda não foram efetivados ou estão em perpétuo devir. O problema dessa argumentação é que a memória para Bidima refuta a formação de “personagens prestigiosos, lugares e momentos gloriosos” (BIDIMA, 2002, p. 12) em prol de um conjunto de estratégias que não atenta para uma limitação a partir da dicotomia de termos como Brancos/Negros, África/Europa, tradição/modernidade. E isso para Foé (2011, p. 78) propicia somente a percepção sobre os povos negros “como um clandestino na História, só capaz de usar de astúcia para dar os golpes baixos ao Império e de aproveitar furtivamente dos espaços livres e das oportunidades ofertadas pela globalização”. Dessa maneira, antecedendo historicamente essa consequência sobre o entendimento de escassez intelectual do continente africano, no século XX houve por parte de intelectuais africanos/as uma retomada histórica e epistemológica contra as falsidades, distorções e negações do passado africano. Entre os/as intelectuais destacam-se:

Cheikh Anta Diop, do Senegal, Chancellor Williams, dos Estados Unidos, Ivan Van Sertima e George M. James, da Guiana, Yosef Ben-Jochanan, da Etiópia, Théophile Obenga, do Congo-Brazzaville e Wole Soyinka e Wande Abimbola, da Nigéria (NASCIMENTO, 2009, p. 198).

Cada uma deles e delas simbolizou a importância da luta para uma afirmação da consciência histórica africana. Porém pela impossibilidade temporal de desenvolver uma análise detalhada de todos os referenciais, a escolha sucederá em dois: Cheikh Anta Diop e Théophile Obenga. A escolha ocorre, pois ambos pensadores compartilham a tese crucial para esse estudo de que as ciências e a filosofia grega tiveram influências diretas da civilização egípcia. Porém com o “aniquilamento colonial” da memória ocultou-se a contribuição dos povos africanos para o desenvolvimento intelectual humano, pois para o imaginário colonial não haveria possibilidade de povos

negros desenvolverem uma investigação lógica e, principalmente, de terem uma filosofia que influenciaria o surgimento na Grécia antiga. Diante de tal posição, é importante justificar que não se pretende substituir uma origem da filosofia por outra, e sim perspectivar um conhecimento não por mera curiosidade sobre a antiguidade africana, “mas como significado probatório de que muitos séculos antes da emergência do mal chamado *milagre grego* já existia em África uma autêntica filosofia” (MONTROYA, 2010, p. 87, grifos do autor).

2.1.1 – O começo da filosofia

Antes de adentrar nos argumentos dos pensadores africanos, vale mencionar o tratamento dessa perspectiva histórica através da distinção que o filósofo espanhol Fernando Montoya argumentou sobre origem e começo: “O começo faz referência ao momento do nascimento histórico da filosofia, diante do que a origem reenvia as explicações plausíveis que permitem emergir o começo” (MONTROYA, 2010, p. 83). Assim é arbitrária a proclamação de uma ideia de milagre seja grego ou egípcio como se a filosofia tivesse esse surgimento espontâneo em um determinado povo, fato que transpareceria uma “simplificação indemonstrada” (MONTROYA, 2010, p. 83), quando o que há de demonstrável é que a filosofia egípcia *começa* em torno do ano 3000 antes da era comum (A.E.C.)⁴⁰ mas com a *origem* fora desse território mais precisamente na Etiópia. Nessa separação histórica, Montoya revisita o passado africano “mediante o qual Etiópia seria a origem⁴¹ da filosofia, o começo se encontraria no Egito e o re-começo em Grécia” (MONTROYA, 2010, p. 83).

A origem etíope da filosofia possui uma articulação com os idiomas que ali circulavam (o *gue'ez* e o aramaico) e as investigações se sucediam em grande parte sobre o humano, em seu caráter cosmológico e vital. Montoya comenta que houve dois

⁴⁰ Utiliza-se a marcação “antes da nossa era” ao invés de “antes de Cristo”, pois essa é uma datação que não demarca um evento judaico-cristão (Occidental) para normatizar a história da humanidade. Cf. Obenga (1990).

⁴¹ A expressão “origem na Etiópia” não indica o surgimento total da filosofia na Etiópia, mas de um modo filosófico que a tradição europeia entendeu como grega. Assim, com esta expressão não se exclui a existência de outros modos filosóficos seja na África ou em outras partes do globo.

períodos⁴² separados por sete séculos como importantes para a fecundidade da filosofia nesse território. O principal período data do século IV ao V A.E.C., conhecido como a época *axumita* em referência à cidade de Axum de onde floresceu intensa atividade literária com destaque para os conhecimentos lógico-matemáticos e filosóficos:

A questão de conhecer com exatidão a lógica, a física, a matemática ou a metafísica dos sábios etíopes extrapola os nossos limites, mas não impede afirmar a existência de um pensamento (especialmente no terreno ético ou moral) filosófico (de tipo sapiencial) etíope anterior ao egípcio e, obviamente, ao grego. O orgulho negro-africano se exalta na participação da ideia de que, se Etiópia é o berço da humanidade (e, por fim, do pensamento filosófico), ela marca o limite último de onde se remonta a história humana (MONTROYA, 2010, p. 86).

E sobre a filosofia egípcia, Montoya a caracteriza como uma filosofia de mistérios, ao contrário da etíope que seria de tipo sapiencial. A filosofia egípcia era praticada por filósofos-sacerdotes que escreviam sobre *seshat*: o que está escondido, secreto. Porém, Montoya adverte para não confundir esse sentido com a ideia de aquilo que é inexplicável.

Dessa forma, de acordo com o autor, por mais que tenha havido uma junção filósofos-sacerdotes, ocorreu o surgimento de uma multiplicidade de escolas que, reunidas, formaram o sistema filosófico de *Sais*: “a pluralidade das escolas mostra uma riqueza de nuances filosóficas, sem omitir o que era comum a todas estas escolas de pensamento: uma teoria de criação e da natureza dos elementos básicos” (MONTROYA, 2010, p. 87). Porém, para o autor, a existência de uma filosofia no Egito antigo não se limita ao reconhecimento dessa pluralidade teórica, mas também pela evidência do papiro, dos descobrimentos científicos e dos conceitos filosóficos.

O papiro consolidou uma escrita em hieroglífico em que aos egiptólogos representou uma tarefa tripla de leitura, tradução e hermenêutica por ter em seu conteúdo apontamentos acerca de diversas ciências como a matemática, a astronomia e a medicina. Já os descobrimentos científicos feitos através de conhecimentos matemáticos e geométricos permitiram a construção de pirâmides e templos assim

⁴² O primeiro período teve início no século IV ou V e conclusão no final do século VII antes da era comum. O segundo período começou no final do século XIII e terminou no século XVIII antes da era comum.

como as técnicas de mumificação e outros conhecimentos cirúrgicos. E sobre os conceitos filosóficos, elenca-se um modo de interpretação tanto ética quanto ontológica para a atividade humana:

A *Maat* (é o equilíbrio da harmonia cósmica, da justiça e da verdade), *isefet* (é o contrário de *Maat*: reenvia a desordem ao sem ordem, a ameaça a ser superada), *djet* (o movimento do eterno retorno), *Nun* (é a causa e o fim de todos os entes; designa o Ser) e *Ankh* (a vida, a vitalidade, ou ainda, a invenção permanente da vida) (MONTROYA, 2010, p. 89).

Por esse modo a vivência intelectual no Egito antigo não se reproduzia para atender somente a prescrições da conduta humana. Inclusive, Obenga explica que haveria um ensino embasado em alguns ensinamentos (*sebaityt*) que formavam aqueles que escreviam as normas e elaboravam argumentos cosmológicos sobre o ser humano e o mundo. Esses eram os escribas: “[eles] forjaram o pensamento egípcio e mantiveram, durante três milênios, os valores morais, intelectuais, culturais, espirituais, científicos, etc. da sociedade faraônica” (OBENGA, 1990, p. 207). Entretanto, nos círculos acadêmicos há sempre uma tentativa de desqualificação desta filosofia por ela ser vinculada com princípios religiosos, o que, segundo tais círculos, “impediria uma liberdade racional” para uma organização sistemática dos saberes, como havia se efetivado na antiga civilização grega. Um exemplo dessa posição seria o seguinte comentário dos filósofos italianos Giovane Reale e Dário Antiseri acerca da influência oriental na sociedade grega:

A filosofia foi criação do gênio helênico: não derivou aos gregos a partir de estímulos precisos tornados das civilizações orientais; do Oriente, porém, vieram alguns conhecimentos científicos, astronômicos e matemático-geométricos, que o grego soube repensar e recriar em dimensão teórica, enquanto os orientais os concebiam em sentido prevalentemente prático (ANTISERI; REALE, 2003, p. 3).

Para além de reducionista e etnocêntrico, este argumento revela uma estratégia recorrentemente utilizada de atribuir um caráter de a-filosófico a outras matrizes filosóficas por estarem vinculadas a princípios sagrados, ignorando que “a filosofia tem que ser compreendida como *unidade existencial*; isto é, como complementaridade entre o pensamento e a vida efetiva” (MONTROYA, 2010, p. 25). Além do que há uma literatura

ocultada pela academia brasileira não apenas sobre a existência de filosofia fora da Grécia, mas também sobre as influências e como os gregos se apropriaram de tais filosofias⁴³. Isso reitera, conforme discutido no capítulo anterior, o silogismo do racismo que assegura que “o negro não tem filosofia, ele é uma mentalidade pré-lógica, etc.” (TOWA, 2015, p. 27). Por conseguinte, a oposição a tal ideologia foi crucial através das descobertas sobre a presença milenar de uma filosofia africana.

2.1.2 – Renascença africana

Essa presença milenar da filosofia africana seria, para a tradição hegemônica, um “equivoco conceitual” pelo fato de que “dentre todos os povos, pois, os gregos foram os primeiros a começar a filosofar” (KANT, 1992, p. 44). Desse modo quem ousa enunciar uma precedência na produção de textos filosóficos anterior ao povo grego, na maior parte das vezes depara-se com a seguinte interrogação: a qual povo então seria atribuída tal façanha? Essa pergunta tem a finalidade de ignorar a própria história que nos mostra outros povos milenares e anteriores à Grécia antiga produzindo conhecimentos científico-filosóficos a partir de seus próprios referenciais de mundo e de humanidade. E acrescenta-se, no caso do Egito em particular, uma insistente dificuldade da mente colonial de reconhecê-lo em sua força filosófica por um “detalhe”: o Egito antigo era uma civilização negro-africana. Essa afirmação para o entendimento colonial não condiz com a realidade, já que não há, nessa visão, possibilidade de povos negros terem produzido uma “investigação lógica sobre o mundo”.

Esse “detalhe” foi demonstrado por Cheikh Anta Diop em suas pesquisas arqueológicas e químicas nas múmias egípcias. O propósito de Diop era o combate do que seria uma tentativa de embranquecimento dos povos no início da egiptologia e, principalmente, demonstrar a correlação do Egito com os demais povos do continente africano por meio do fenótipo, dos costumes e da espiritualidade. Desse modo, para o autor a identidade africana possui uma correspondência com uma história milenar.

⁴³ A rica discussão sobre as influências africanas (Egito, Etiópia) sobre a Grécia antiga não será aprofundada nesta tese por motivo de recorte epistemológico. Porém, para um melhor entendimento de uma análise comparativa entre as tradições africanas e europeias antigas e das influências, principalmente da filosofia egípcia na filosofia grega ver: BERNAL (1987); JAMES (2009); OBENGA (1990); ONDÓ (2005).

Apresentar essa correspondência teve bastante impacto nos meios que tratavam do Egito Antigo, de tal maneira, como bem explica o filósofo guineense Eugênio Nkogo Ondó (2005), Diop foi um dos pesquisadores que contribuiu para a demarcação de um Egito geográfica e racialmente africano, além de não somente como fonte das investigações científicas e filosóficas daquilo que posteriormente foi denominado de Ocidente, mas também como local de aprendizagem dos filósofos gregos:

A missão específica desses pesquisadores era lembrar ou explicar para a humanidade que tanto as impressões arqueológicas e demais manifestações de alto nível de desenvolvimento do saber humano, descobertas até então, como as fontes primárias Helénica têm mostrado que o Egito da Negritude não só foi o berço da sabedoria, mas também uma metrópole dos sábios e filósofos gregos (ONDÓ, 2005, p. 90).

Essa posição do Egito como “berço da sabedoria” tem importância quando se lê um dos exemplos destacado por Diop acerca da comparação de argumentos entre os egiptólogos M. C. F. Volney e Champollion-Figneac, no início dessa ciência. O primeiro apresenta as contribuições dos povos negros (que eram egípcios) para a filosofia e para as demais ciências, a despeito de todo o processo escravagista ocorrido posteriormente:


Mas, voltando ao Egito, sua contribuição para a história fornece muitos temas para a reflexão filosófica. Que temas importantes para meditação: a atual barbárie e ignorância dos coptas, considerados como tendo nascido do gênio dos egípcios e dos gregos; o fato de esta raça de negros, que hoje são escravos e objeto de menosprezo, ser a mesma a quem devemos nossa arte, nossas ciências e mesmo o uso da palavra escrita; e, finalmente, o fato de, entre os povos que pretendem ser os maiores amigos da liberdade e da humanidade, ter-se sancionado a escravidão mais bárbara e questionado se os negros teriam cérebros da mesma qualidade que os cérebros dos brancos! (VOLNEY, 1787, p.74-77⁴⁴ *apud* DIOP, 1983, p. 56).


De outro lado Champollion refuta as características físicas daqueles exímios filósofos como sendo negros com as seguintes palavras: “Os dois traços físicos apresentados – pele negra e cabelo crespo – não são suficientes para rotular uma raça como negra, e a conclusão de Volney quanto à origem negra da antiga população do

⁴⁴ VOLNEY, M. C. F. **Voyages em Syrie et em Egypte**. Paris, 1787, v. I.

Egito é nitidamente forçada e inadmissível” (CHAMPOLLION-FIGEAC, 1839, p. 26-27⁴⁵ *apud* DIOP, 1983, p. 56).

Para Diop (1983), a refutação de Champollion como “forçada e inadmissível” simboliza a argumentação falaciosa da contínua tentativa de ignorar ou até de desqualificar as contribuições africanas oriundas do Egito antigo, pois “a antiguidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a antiguidade greco-romana para a cultura ocidental” (DIOP, 1983, p. 70). Para aprofundar acerca dessa contribuição, o autor analisa como os egípcios eram vistos por si mesmos para assim compreender como a deturpação do imaginário sobre a era faraônica permitiu um não reconhecimento da historicidade dos povos africanos e, por consequência, uma impossibilidade de memória que os identificassem como pertencentes a grandiosas civilizações.

Para tanto, o autor mostra que o único termo utilizado pelos egípcios para se referirem a si mesmos diz respeito à  (*Kmt*), isto é, “os negros”. Essa palavra seria a raiz etimológica de *Kamit* e muito provavelmente da bíblica *Kam*, que em todos os sentidos reforçam a indicação de “cor preta” e manifesta a distorção ocorrida para a egiptologia nascente por sustentar os egípcios como “brancos”:

Na língua egípcia, o coletivo se forma a partir de um adjetivo ou de um substantivo, colocado no feminino singular. Assim, *kmt*, do adjetivo  = *km* = preto, significa rigorosamente ‘negros’, ou pelo menos, ‘homens pretos’. O termo é um coletivo que descrevia, portanto, o conjunto do povo do Egito faraônico como um povo negro (DIOP, 1983, p. 59).

Diante dessa observação, o autor explica que a utilização dos hieróglifos para indicar a cor preta apenas poderia utilizar o termo cujos egípcios usavam para designarem-se a si mesmos: *km*. Porém, essa tradução não foi aceita por outros egiptólogos denominados por Théophile Obenga (2013) como “africanistas eurocentristas”⁴⁶, visto que “não vê outra coisa para além da dominação dos povos ‘exóticos’, ‘primitivos’, ‘sub-desenvolvidos’, com elites pouco credíveis, de acordo com os registros da historiografia mundial” (OBENGA, 2013, p. 41). Esses africanistas

⁴⁵ CHAMPOLLION-FIGEAC, J. J. **L’Egypt ancienne**. Paris, 1839.

⁴⁶ Essa denuncia de Obenga concentra-se nos autores, François-Xavier Fauvelle-Aymar, Jean-Pierre Chrétien e Claude Hélène Perrot que organizaram o livro *Afrocentrismes. L’Histoire des Africains entre Egypte et Amérique*. Paris: Karthala, 2000.

eurocentristas teriam elaborado uma equivocada relação entre duas palavras – *km* e *t3km* – grafadas com o mesmo nome, mas não com o mesmo significado:

Se *t3km* quer dizer ‘terra negra’ e se é preciso tomar em consideração que *km* é ‘estar completo, ‘realizado acabado’, qual é, então, a tradução final de *t3km*? Qualquer coisa como ‘terra negra completa’, ou ‘terra negra acabada’. Quer dizer que aqui o termo *km* tem um duplo sentido: ao mesmo tempo, ‘negro’ e ‘estar completo’. [...] Existem portanto duas palavras km, que são homônimas, mas não sinônimas: o adjetivo ‘negro’ e o adjetivo ‘estar completo’ (OBENGA, 2013, p. 41).

Porém, não é apenas por essa variação linguística, para Obenga, que o Egito faraônico revela-se como uma civilização negro-africana, mas pela “variedade biológica de seus habitantes, os seus modos de pensar, a sua escrita, as suas cosmogonias, as suas concepções da realeza, a sua percepção da vida, da sociedade, do universo” (OBENGA, 2013, p. 39). Diante de tais aspectos, a civilização faraônica não diria respeito somente a uma conexão “territorial” entre os diversos povos africanos, mas teria uma produção de conhecimento equivalente como forma organizacional das diferentes sociedades. Além do que a sociedade faraônica formou jovens por meio de ensinamentos enraizados em aprendizados ancestrais com o intuito de construir um ambiente harmônico, que teria no *sebayit* uma série de normas e leis, já que *sebayit* é “a arte de tirar os pupilos da escuridão para luz em uma vida intelectual e espiritual” (OBENGA, 2013, p. 34). Estas normatizações eram ensinadas no *Per-Ankh*, Templos da Vida, centros de formação para aqueles destinados a exercer a profissão da escrita, pois para os egípcios a escrita “é o lugar acima das outras ocupações [...] vem antes do fato de se preocupar com o sepultamento e ritos funerários, que são essenciais no Egito antigo” (OBENGA, 1990, p. 207). Inclusive pelo fato de que a escrita é uma arte diante da qual sempre está em busca da perfeição: “os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita. O bem falar (a palavra perfeita) é mais raro que a esmeralda” (PTAH-HOTEP, 2000, p. 247). Essa arte teria o nome em egípcio de *reket*. Obenga comenta que o verbo “*reket*” significa “conhecer” ou “ser consciente de”, mas também “aprender”. Assim com o sufixo *et*, o conceito *reket* tem o significado de “conhecimento”, “ciência” no sentido de “filosofia”: “investigar as naturezas das coisas (*khet*) baseado no conhecimento preciso (*reket*) e o bom (*nefer*)

julgamento (*upl*)” (OBENGA, 2004, p. 33). Por essa presença do *reket* a filosofia africana é um fato histórico que revela um pensamento especulativo oriundo do Vale do Nilo: “Em tempos remotos a filosofia africana localizou-se principalmente no vale do Nilo, ou seja, em *Kemet*, ou o antigo Egito, e em Kush (*Napata-Meroe*). A filosofia floresceu no Egito de 3400 A.E.C. a 343 A.E.C. e em Kush (também conhecida como Núbia ou Etiópia pelos gregos) de cerca de 1000 A.E.C. a 625 A.E.C.” (OBENGA, 2004, p. 31).

Para o autor, diante desse elogio à vida intelectual, a filosofia do Egito antigo referiu-se precisamente à síntese de toda aprendizagem e busca por sabedoria, moral e perfeição espiritual. E foram justamente essas as características utilizadas por ideólogos para tentar afastar qualquer influência do restante do continente africano na civilização egípcia. Contra isso, como explica Obenga, Cheikh Anta Diop trouxe variadas correspondências entre os modos de ser e viver da sociedade egípcia com as diferentes civilizações africanas. Correspondências que, conforme escreve Charles Finch III (2009, p. 86), “tornou-se claro, então, que a única forma de compreender a cultura egípcia era o estudo de outras culturas africanas tradicionais”, já que todas apresentavam um intercâmbio cultural, de hábitos e de costumes. Como exemplos, Diop relaciona os seguintes costumes em comum: descendência matrilinear, totemismo, dança, personalidade espiritual, culto dos ancestrais, amuletos, circuncisão, veneração da serpente e monarquia divina. Nessa constatação, para o autor, o reconhecimento do passado promove aos povos africanos uma união para uma nova “missão histórica”:

A redescoberta do verdadeiro passado dos povos africanos não deverá ser um fator de divisão, mas contribuir para uni-los, todos e cada um, estreitando seus laços de norte a sul do continente, permitindo-lhes realizar, juntos, uma nova missão histórica (DIOP, 1983, p. 36).

Missão histórica no sentido de que uma vez apreendidas as contribuições africanas para a humanidade, haveria, como consequência, a possibilidade de construir uma “Renasença africana”, de maneira que os povos africanos pudessem ser protagonistas da própria história. E ainda para Diop o passado de um povo não seria aquele rígido em possíveis glórias, mas aquele que potencializaria novos começos: “O essencial para um povo não reside tanto em poder vangloriar-se de um passado mais

ou menos grandioso como em identificar e dar continuidade sustentável a esse passado, qualquer que ele tenha sido” (DIOP, 2011, p.). E essa observação sobre o “vangloriar o passado” refuta a ideia do “desnecessário retorno africano” a uma civilização antiga, visto que a contemporaneidade exige uma resolução futura para o presente. Como equivocadamente Fanon apresenta na seguinte passagem:

Para muitos intelectuais de cor, a cultura europeia apresenta um caráter de exterioridade. Além do mais, nas relações humanas, o negro pode se sentir estrangeiro ao mundo ocidental. Sem querer bancar o parente pobre, o filho adotivo, o bastardo rejeitado, o negro deve tentar avidamente descobrir uma civilização negra? *Não quero, acima de tudo, ser mal compreendido.* Estou convencido de que há grande interesse em entrar em contato com uma literatura ou uma arquitetura negras do século III A.C. Ficaríamos muito felizes em saber que existe uma correspondência entre tal filósofo preto e Platão. Mas não vemos, absolutamente, em que este fato poderia mudar a situação dos meninos de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe (FANON, 2008, p. 190).

Apesar da ressalva de Fanon acerca do desejo de que não haja uma “má compreensão” em suas palavras, a objeção do autor para investigações acerca das civilizações africanas antigas tende a um imobilismo. Na verdade na construção do argumento encontra-se uma falácia, uma vez que a situação dos meninos de oito anos nas plantações de cana de Martinica ou Guadalupe impossibilita não somente o desenvolvimento de uma antiga filosofia africana, mas de qualquer filosofia como o próprio Fanon escreveu: “se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio” (FANON, 2008, p. 43). Por esse modo, conduzir a memória para uma percepção de como as civilizações africanas antigas, por exemplo, Egito e Etiópia, foram metrópoles do conhecimento, permite também que a população negra compreenda a potencialidade epistêmica como imanente em sua própria história.

Por isso, o tratamento da identidade africana pela dimensão histórica buscou enfatizar o resgate memorial de que os pensamentos filosóficos africanos estão alicerçados em civilizações milenares. Entretanto, essa memória foi sistematicamente invalidada como discurso alheio à discussão “autenticamente” filosófica, já que no plano filosófico uma das justificativas é que povos não gregos não utilizaram uma estrutura teórica para problemas mais complexos que abarcavam a realidade em si, somente a

prerrogativas morais de como o cidadão deveria agir em relação à sociedade. O filósofo brasileiro Renato Noguera (2013) argumenta que essa justificativa é recorrente para deslegitimar a existência de uma filosofia antiga africana:

É importante examinar uma das objeções mais fortes à existência da filosofia antiga africana. Historiadores(as) da filosofia ocidental insistem em afirmar que mesmo existindo textos que abordem questões morais, nenhuma cultura teceu especulações ontológicas, aspecto nodal da filosofia que demarcaria definitivamente a exclusividade grega (NOGUERA, 2013, p. 147).

E em certo sentido, essa justificativa explica o olhar ocidental para esses discursos como meramente religiosos e permeados por conteúdos mitológicos e não racionais. E essa dicotomia entre o racional e o mitológico é hierárquica já que o primeiro seria categorizador de humanidade e o segundo de primitividade. Outra questão que se observa nessa oposição é que povos não ocidentais possuem outras formas de investigação sobre os modos de ser, isto é, outra metafísica. Ela simboliza, nos sistemas filosóficos africanos, um posicionamento no mundo por meio de uma dinamicidade do ser: “o conceito de ser [nos sistemas filosóficos africanos] não é como na metafísica europeia, mas o ser é o que tem força” (ONDÓ, 2006, p. 131). Por essa maneira, o próximo tópico discutirá sobre a identidade africana analisando a correspondência entre as concepções metafísicas de diferentes filosofias africanas que, apesar de diferença territorial, conteriam certa “comum-unidade”.

2.2 A comum-unidade africana

A comum-unidade africana trata aqui de uma investigação baseada em interpretações de metafísicas que apesar da proveniência de diferentes povos no continente africano, ainda assim podem compartilhar noções próximas de sentido seja acerca do mundo, da vida ou da humanidade.

Para detalhar como acontece esse compartilhamento, de início a análise tratará da tradução do *Nun* do Egito antigo por “Existente”. Essa tradução sugere um entendimento da unidade e da multiplicidade não como oposto ou uma sendo a degeneração da outra, mas que a possibilidade de existência só tem efetividade na

relação entre si. Tal relação fundamenta o conceito de *Maat*, interpretado por Karenga (2003) como um modo ontológico e não somente ético. Esse conceito teria uma aproximação com a filosofia *ubuntu* que, segundo a descrição de Ramose (2003), fornece uma primeira assertiva sobre a metafísica africana: um membro da comunidade apenas está em harmonia consigo mesmo se todos os pares dessa comunidade também estiverem similarmente em harmonia.

2.2.1 – A filosofia faraônica

A concepção de “Existente” no Egito antigo deu-se através de um manuscrito datado do século IV antes da era comum, mas, de acordo com Obenga, a composição teria sido muito tempo antes dessa datação. O manuscrito relata a anterioridade do “Existente” a tudo aquilo que existe: “Quando eu me manifestei à existência, a existência existiu. Eu vim à existência sob a forma do Existente [...]. Eu vim à existência na Era anterior e uma multiplicidade de modos de existências vieram a existir” (OBENGA, 1990, p. 56-57). Para Obenga, esse texto é eminentemente filosófico e com a grande virtude de permitir um entendimento sobre a lógica e a dialética atuante no movimento do “Existente” que decorre da própria força (*ba*). Assim o “Existente” engendra-se por si mesmo e para si mesmo, ou seja, ele é o “Absoluto” de “antes da criação, antes das coisas desejadas e almejadas pelo Uno” (OBENGA, 1990, p. 58). Diante disso, o autor explica a presença da concepção filosófica da dialética do Uno e do Múltiplo, porém com uma interpretação oposta à tradição europeia:

Dialética do Uno e do Múltiplo: ‘os modos de existência que derivam do Existente foram múltiplos’ (*âsha kbperou nou Khepri*). O Existente gera realmente outros modos de existência por *amor* (*merouty: irry.i mrwt nbt m t3 pn*) e por sua *própria vontade* (*iri*), sendo alma (*n’i.kwi*) por sua própria potência. O ser é absoluto; ele é também *amor e vontade* (OBENGA, 1990, p. 59, grifos nossos).

A leitura de tal passagem exige certo cuidado na expressão “dialética do Uno e do Múltiplo”, pois pode sugerir o sentido já apresentado por Parmênides e Heráclito e

que foi responsável por fundamentar a filosofia de Platão⁴⁷. Mas o importante é observar como a derivação do múltiplo ocorre por meio da vontade e não por um conhecimento racional, pois vontade e razão são unificadas pelo amor, um ímpeto produzido através de um importante conceito para a filosofia egípcia: o coração (*Ib*). O coração seria o centro do humano de tal maneira que, utilizando esse conceito, o filósofo egípcio Amen-em-ope (2000) construiu a ideia do filosofar como “uma atividade que exige a escuta do coração, o reconhecimento da ignorância e de alguma maneira o ato de educar” (NOGUERA, 2016, p. 204). Diante dessas características forma-se uma pessoa que tem autocontrole e capacidade de balancear os sentimentos que passam pelo coração:

O homem [ou a mulher] inflamado [a] em um templo é como uma árvore que cresce na lareira: só por breve tempo estende raízes e acaba como lenha. [...] (Mas) o verdadeiramente sereno, (que se) conserva plácido, é como uma árvore que cresce no prado: floresce e duplica o que produz (AMEN-EM-OPE, 2000, p. 265).

Por isso, conforme Obenga, o “Existente” constrói as coisas pela razão sentindo-as pela força do *Ib* em toda consciência e lucidez. E, por consequência, o “Existente” retoma, a cada movimento criador, aquilo que para os egípcios significou “a primeira ocasião” (*sp tpy*): “um acontecimento primeiro, mas também radical, único em seu gênero, devido ao amor e à vontade do Existente, que preexiste a tudo, absolutamente” (OBENGA, 1990, p. 59).

Outro ponto é que o “Absoluto” tratado pela filosofia egípcia não consiste em uma reunião ou finalidade comum que superaria qualquer multiplicidade; ao contrário, a unidade só é visível pela multiplicidade. Por exemplo, de acordo com Marcien Towa (2015) existia entre os deuses egípcios uma preocupação com a unidade, como síntese de todos os valores: “os deuses egípcios são apenas as diferentes manifestações, os diferentes aspectos de um único e mesmo deus. Eles são como os membros de um só corpo” (TOWA, 2015, p. 33, grifos do autor). Assim, por mais que houvesse um grande

⁴⁷ “Fundamentou” caso esqueçamos a passagem de Platão no Egito que, em contato com os escritos filosóficos faraônicos, sofreu uma influência em sua filosofia.

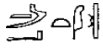
deus, dentre os 42 deuses ele não era o mestre que comandava os servos, “mas um *primus inter pares*” (TOWA, 2015, p. 33, grifos do autor).

Assim, deve-se entender a multiplicidade não como falsificação da unidade, mas aquilo que propicia a existência da unidade. Os filósofos egípcios denominaram o “Existente” como *Nun*: aquele que organiza o universo e que se manifesta como “o devenir” e promove a existência do deus-criador, do céu, da terra, dos seres vivos, do visível e do invisível. “O *Nun* faraônico é a causa, a razão, o fundamento. Pensa-se, por uma simples comparação, à palavra *arché*” (OBENGA, 1990, p. 60). Assim o *Nun* seria o primeiro a partir do qual os entes advêm e tornam-se, ou seja, “o fundamento e a razão de todo o devir ulterior” (OBENGA, 1990, p. 60). Diante dessa característica, conforme escreve Obenga, o Egito faraônico pensou as questões primordiais da filosofia: “O que é?”; “Por que o ser (o *Nun*), não antes o nada?” (OBENGA, 1990, p. 61). Entretanto, essa concepção de “Existente” não se limita ao povo egípcio, havendo similaridade com outros povos. Por exemplo, conforme análise de Obenga, o povo Luba, do Zaire, denomina como Maweja Nangila aquele espírito antigo e senhor dos demais que não foi criado, mas que potencializa a criação de todas as coisas. E da mesma maneira também se podem incluir os Dogons com o deus Ama e os Yorubás com o deus Olorum. Por isso, “tal pensamento abstratamente elevado não é específico ao vale do Nilo: ele se encontra igualmente na África negra profunda” (OBENGA, 1990, p. 61).

Para especificar como ocorrem presença e similaridade de pensamento entre povos africanos, um conceito que pode ser articulado com as ações e modos de ser na reflexão egípcia é o de *Maat* e *ubuntu*. Essa relação tem como suporte teórico a análise do filósofo argentino Fernando Proto Gutierrez (2015): “*Maat* é constituída, dessa forma, na proto-estrutura ontológica ou condição ontológica de possibilidade recíproca de relações éticas e de alteridade do *ubuntu* como modo de estar-no-mundo do homem [e da mulher] africano[/a]” (GUTIERREZ, 2015, p. 4).

2.2.2 – A ontologia de *Maat*

Para justificar a correspondência metafísica entre conceitos africanos, em uma primeira leitura, distintos, o presente estudo parte da interpretação realizada por Karenga (2004) sobre o conceito de *Maat* como uma posição ontológica:

A etimologia de *Maat*, , sugere uma evolução do conceito físico de força, regularidade, equanimidade, correção como sugere o hieroglífico cuneiforme a um conceito geral de justiça, incluindo o sentido *ontológico* e ético da verdade, da justiça, retidão e da ordem – em uma palavra, a justeza das coisas (KARENGA, 2004, p. 29, grifo nosso).

Ao tratarmos de *Maat* como conceito é necessário entender que não se trata de uma mera construção conceitual que procura orientar o pensamento humano diante do problema. *Maat*, como explica Noguera (2013), refere-se a uma deusa egípcia representada por uma mulher negra segurando em uma das mãos o símbolo de *Ankh* (vida) e na outra um cetro. E seu nome fundamenta uma compreensão crucial do julgamento de ações no Egito antigo: a balança (*Maa*). Por meio da balança condiciona-se toda a singularidade dessa deusa permitindo que se entenda *Maat* como um conceito filosófico, já que “circunscreve retidão, verdade, harmonia e justiça [...]. *Maat* dá a medida da balança, o juízo pautado pela verdade” (NOGUERA, 2013, p. 150-151).

Diante dessa característica, a balança simbolizaria as ações de *Maat* refletidas nas ações humanas. Conforme explica Karenga, se tais ações possuem, na tradição ocidental, uma atenção à metafísica da moral que estabelece as relações humanas em uma ordem natural do mundo, por outro lado no Egito antigo as ações tratariam de implicações éticas na inter-relação inseparável dos seres humanos com os demais existentes. Por isso, nessa inter-relação a balança de *Maat* tem como essencial não meramente apresentar a moral e a ontologia como fossem equânimes, mas “demonstrar o significado moral dessas qualidades no pensamento ético e prático nos antigos egípcios” (KARENGA, 2004, p. 199). Nesse pensamento circulam cinco aspectos ontológicos: “1) a potencialidade e poder do ser; 2) a ordem do ser; 3) a

continuidade do ser; 4) a bondade essencial do ser; e 5) a eternidade do ser” (KARENGA, 2004, p. 199).

Embora tais aspectos sejam importantes para uma compreensão ontológica de *Maat*, para um aprofundamento do caráter metafísico e da correlação com as demais metafísicas africanas, este texto tratará somente do primeiro aspecto: “a potencialidade e poder do ser”. Sobre ele, Karenga comenta que há uma relação entre o círculo inativo (*dbn*) da força criativa e a contínua atividade pré-criadora. Tal relação consiste em “uma situação ontológica caracterizada por quatro aspectos básicos: escuridão (*ken*), fluidez (*nn,bbw*), invisibilidade (*imnw*) e ilimitação (*tnmw*)” (KARENGA, 2004, p. 200). Diante dos quatros elementos da pré-criação formam-se, por meio das dimensões masculina e feminina, aquilo que os egípcios denominaram de *Hmryn*, ou seja, o oitavo primordial, ou *Ogdóade*, detalhado nos textos do sarcófago (*the Coffin Texts*) da época do médio império egípcio. Entretanto, no novo império desenvolveu-se um discurso sobre a criação a partir desses quatro elementos, mas, de acordo com Karenga, ocorreu a sobreposição do conceito de *Imnw*, invisibilidade, à *tnmw*, “ilimitação”. Por consequência o primeiro “enfraqueceu [a concepção] de ‘inundação’ e ‘águas’ no conceito de fluidez” (KARENGA, 2004, p. 200). O motivo dessa sobreposição foi de destacar a potencialidade do movimento perante a condição de fluidez ou mais precisamente, de liquefação. Além disso, o oceano primordial da pré-criação é inerte, e no seu interior “gesta” milhares de repetições de acontecimentos. Por esse motivo, de acordo com Karenga (2004, p. 201):

A situação ontológica e contextual pode ser definida, mantendo a metáfora do Egito antigo como *um oceano de possibilidades*. Entretanto, esses elementos pré-criadores são ao mesmo tempo poderes, princípios e ‘materiais’ dos quais o mundo foi feito (grifos do autor).

Por meio da inserção da fluidez da água como potencialidade para cada existente, Karenga observa uma similaridade dos egípcios com outros povos africanos como os dogons, os bambara, os akan, os venda, entre outros. A similaridade teria como eixo comum a centralidade da água para criar a condição de um contexto de possibilidades através de variadas formas as quais fundamentam a “*possibilidade inerente da existência em si mesma*” (KARENGA, 2004, p. 201, grifos do autor). Para o

autor isso tem uma implicação moral, já que exige do caráter dinâmico da vida toda aquela “potencialidade inerente do ser aberto à pessoa humana para o desenvolvimento e à transcendência” (KARENGA, 2004, p. 201). Dessa maneira, a água como fonte originária seria uma das correlações entre os povos africanos, pois, conforme Obenga escreve, “do Egito faraônico aos dias atuais, o pensamento da África negra tem explicado a origem da existência através do conceito de águas originárias⁴⁸” (OBENGA, 1989, p. 299).

Outra correlação diz respeito ao símbolo do “círculo oval” (*circle in his egg*), expressão encontrada nos *Coffins Texts* que, para Karenga, tem um paralelo com a concepção dogon de criador, Amma, que é o “ovo do universo”. Para a cosmogonia dogon, tanto Amma quanto o Universo são o mesmo e o ovo simbolizaria a fertilidade e criatividade ilimitada de possibilidades. E para os dogons, Amma, sendo o deus supremo, teria a imagem de um ovo dividido em quatro partes que conteria quatro elementos básicos – ar, água, terra e fogo – e as quatro direções cardinais – norte, sul, leste e oeste:

Através do pensamento criativo, discursivo e da ação efetiva de Amma, a forma e o desenvolvimento do curso do universo é traçado em seu interior, usando 266 sinais cósmicos que conteriam a essência, a estrutura e o princípio-vital de todas as coisas (KARENGA, 2004, p. 201).

Com isso, as imagens de “círculo oval” e “oceano de possibilidades” têm o propósito de oferecer imagens férteis e conceituais para a necessária atitude da criação, “mas é o Criador que, ao desenvolver-se, traz o ser, como um processo ativo de *desenvolvimento* (*hpr*) no interior do ser” (KARENGA, 2004, p. 202, grifo nosso).

É diante da palavra “*hpr*” que Karenga explora toda a importância da potencialidade do ser através de *Maat* como um ideal ético, pois o autor enfatiza que “ser” é um contínuo “tornar-se”:

E, neste contexto, prefiro a categoria ‘ser’ para indicar um ponto ontológico e desenvolver a questão de *sen-do* como um processo ontológico ativo (*hpr*) em

⁴⁸ Por exemplo, a cor azul-marinho corresponde em várias tradições africanas à lemanjá, orixá dos oceanos e mãe dos demais orixás. A força de representação dessa orixá tem uma importância tal que mesmo com a conversão de vários povos como songhai, tuaregues, haussai e iorubás ao islamismo, as roupas azuis permaneciam como símbolo de reverência à lemanjá.

vez de um processo inerte ou condição geral de existência (*wnn*). Pois inerente à concepção egípcia antiga de ser é a noção de atividade que, por sua vez, sugere vida, a vida como biologia, bem como energia e movimento. O tipo de ser que eu enfatizei aqui é melhor descrito como ‘tornar-se’, um dos múltiplos significados de *hpr*. Uma vez posto em movimento o universo, tudo o que existe está em um processo constante de eterno de tornar-se. E esta categoria de tornar-se que está no cerne do conceito de potencialidade do ser e é a chave fundamental para a compreensão do seu significado ético (KARENGA, 2004, p. 202).

A importância de relacionar a potencialidade do ser com “tornar-se” explora o âmbito ético de *Maat*, pois tudo que existe está em pendência com o *hpr* e, assim, a ética torna-se dinâmica e envolve uma inter-relação entre todos os viventes e não apenas entre os humanos. A partir disso, pode-se elaborar a seguinte pergunta: de que maneira essa compreensão de “potencialidade do ser” é fundamental para a compreensão do significado ético de *Maat* e seu compartilhamento com a filosofia *ubuntu*? A resposta a tal indagação diz respeito à *Maat* – conforme comentário de Proto Gutierrez (2015) – encontrar-se no horizonte da filosofia africana “como uma *metafísica da realidade e da alteridade*, que representa a verdade do ser, do conhecer, do fazer e se apresenta como co-originária ao ordenamento do mundo” (GUTIERREZ, 2015, p. 4-5). E por ser uma metafísica da realidade e da alteridade que para Gutierrez o *Nun* (as águas primordiais) estabelece em estado virtual as formas potenciais dos entes criados ou atualizados pelo deus, além de assinalar a fraternidade africana dada pelo compartilhamento de sua cosmogonia em um espaço ontológico nativo. Tal espaço baseia-se em uma sapiência ética que possui interdependência entre todos os seres existentes em favor da ordem cósmica manifestada na justiça:

Assim como a justiça é uma união de um espaço relacional-analógico que advém (*kehephera*) desde as águas primordiais (*Nun*), a Justiça mesma se subsume à particularidade de um deus oculto (*Amón*), circunstância que se replica em cada sistema filosófico africano (GUTIERREZ, 2015, p. 8).

A justiça torna-se um elo metafísico de compartilhamento entre povos africanos, pois há uma contínua busca de equilíbrio e retidão entre os pares da comunidade de maneira que haja uma “compreensão do cosmos como uma luta constante pela harmonia” (RAMOSE, 2009, p. 135). E essa “luta constante” teria o *ubuntu* como

modelo de adequação entre os membros da comunidade já que “apresenta o indivíduo associado a uma coletividade que não se restringe a relações humanas, mas também, e principalmente, com a natureza e a sobrenatureza” (DANTAS, 2015, p. 66).

2.2.3 – Comunicação *Ubuntu*

Quando o filósofo ruandês Alexis Kagamé (1954) construiu um sistema ontológico *bantu*, ele destacou quatro categorias: “a) *umuntu-abantu*: os homens ou seres dotados de inteligência; b) *ikintu-ibintu*: os entes que não possuem inteligência; c) *ahantu*: o espaço ou a localidade e d) *ukuntu*: a modalidade dos seres” (GUTIERREZ, 2015, p. 10). E por causa dessa categorização, Ramose adverte para a ausência de mais uma: *ubuntu*, pois para o autor, “*ubuntu* é a quinta categoria básica da filosofia africana. É a categoria ética normativa que prescreve e, portanto, deve permear a relação entre *muntu*, *kintu*, *hantu*, e *kuntu*” (RAMOSE, 2003, p. 324).

Tal prescrição do *ubuntu* consolida-se entre os povos *bantu* por causa do estatuto ontológico e epistemológico desse conceito pois, conforme a explicação de Ramose, *ubu-* refere-se à ideia de ser em geral e *-ntu* assume a concretude das ações dos existentes. Assim, cada uma das categorias formalizadas por Kagamé (1954) possuem uma comunicação com o *ntu* e, para Ramose, há uma relação intrínseca entre as categorias propostas por Kagamé e a de *ubuntu*. Tal relação produz uma junção que resulta no “se-ndo” (*be-ing*):

A ideia da relação entre as quatro categorias de Kagamé e *ubuntu* precisa ser entendida desde a perspectiva de que a filosofia africana é consistente com a posição filosófica de que o movimento é o princípio do ser, entendido como ‘se-ndo’ (RAMOSE, 2002, p. 324).

Para Gutierrez, apesar dessa comunicação com as demais categorias bantas, ao *ntu* “faltam os atributos de eternidade, criação e conservação próprias de um deus, pois ele se comporta como *força* accidental e também deve chamar-se de *Immana*, *Iya-kare* ou *Nyamurunga*” (GUTIERREZ, 2015, p. 10, grifos do autor).

Diante dessas primeiras considerações sobre o *ubuntu*, é relevante analisar como esse conceito pode ser atribuído ao de *Maat* e assim sustentar a tese de uma

unidade metafísica africana. E, para isso, Ramose⁴⁹ (2003) contribui apresentando um aprofundamento sobre os elementos que compõem a ontologia *ubuntu*. O autor explica que a base da metafísica *ubuntu* é a ontologia dos seres invisíveis:

A ontologia dos seres invisíveis é o discurso sobre o desconhecido a partir da perspectiva dos vivos. O desconhecido permanece desconhecido do lado dos vivos. No entanto, é crível e por causa dessa crença que tem uma influência direta na vida dos vivos. Neste sentido, a crença no desconhecido desconhecível é metafísica (RAMOSE, 2003, p. 278).

Essa ontologia torna-se factível pela existência de uma “estrutura onto-triádica do se-ndo” (RAMOSE, 2003, p. 278) que integra os vivos, os mortos-vivos e os vindouros. Desse modo, a comunicação entre esses níveis do “se-ndo” propõe estabelecer a harmonia e a manutenção da paz. Isso permite a construção da ideia de justiça que difere da concepção ocidental, pois existe em si “uma dinamologia, isto é, uma mudança contínua da busca de justiça com o intuito de estabelecer um equilíbrio. Não obstante, o equilíbrio não seria a finalidade e sim o meio para aplicação da justiça” (DANTAS, 2015, p. 71). Por outro lado, essa concepção aproxima-se de *Maat*:

A ontologia negro-africana, como metafísica da alteridade, contempla a *Maat* em seu caráter de vida salvífica, que situa os homens [e as mulheres] em um horizonte de igualdade diante da destinalidade do retorno, concebendo a repetição ritual de uma práxis ética com-o-Outro (*ubuntu*) como dispositivo de convergência coletiva para a concentração das forças correspondentes (GUTIERREZ, 2015, p. 12).

Porém, retornando à Ramose, essa inter-relação “onto-triádica” efetiva-se pelo domínio de vivência do *umuntu* que, de acordo com o autor, personifica a ontologia do *ubu*, pois *umuntu* traduzido por “seres dotados de inteligência” não se limita àquilo que o entendimento ocidental trata como humano, mas se define por um movimento transformacional infinito através da presença em uma multiplicidade de formas e organismos. Com isso, “*umuntu* é como um organismo na complexidade do se-ndo como uma incerteza fundamental” (RAMOSE, 2003, p. 65). Incerteza pelo fato de que,

⁴⁹ Os artigos de Ramose que serão analisados nessa seção encontram-se na coletânea *African Philosophy Reader*, organizada por J. P. Coetzee. Porém esses mesmos artigos foram traduzidos para o português com o objetivo didático encontram-se no site www.filosofia-africana.weebly.com, organizado pelo filósofo Wanderson Flor do Nascimento.

conforme explica o autor, ser humano no mundo dos vivos atuaria como modo de fornecer resposta à instabilidade fundamental do “se-ndo”. Por esse modo, atividades como filosofia, arte, ciência e religião são tipos de respostas que fornecem um caminho ao “se-ndo” que, por sua vez, mostra-se como uma força dinâmica atual e potencial a todas as manifestações no campo inter-relacional entre os vivos, os mortos-vivos e os vindouros. Porém, tal inter-relação apenas é concreta se estiver em correspondência com o inefável (*ineffable*), o *u-nkulu-nkulu*:

De acordo com o entendimento de ser *ubuntu*, o mundo da metafísica é o mundo dos *u-nkulu-nkulu*: a grandiosidade do grande; o inefável. O inefável não é nem macho nem fêmea. Mas pode ser generalizado em todo caso como uma fêmea-macho (hermafrodita) de acordo com a lógica *u-* (línguas Nguni) ou *mo-* (Línguas Soto). Isso preserva a essência do *u-nkulu-nkulu* como ininteligível. Portanto, é melhor ficar calado sobre o que não pode se alcançar e simplesmente reconhecer a inefabilidade do *mo-dimo* (*unkulunkulu*) (RAMOSE, 2003, p. 278).

Contudo, a ruptura dessa inefabilidade perpassa pela linguagem, pois, conforme análise de Ramose, uma das funções primárias da linguagem é quebrar o silêncio do “se-ndo”: “Somente se e depois da linguagem tiver quebrado o silêncio do se-ndo é que é possível começar uma conversação com ou sobre o ser” (RAMOSE, 2003, p. 273). Isso ocorre, para o autor, por causa da estrutura aparente da linguagem – substantivo (sujeito) + verbo + objeto – que determina o pensamento e promove a ideia de que a relação sujeito-objeto é um dado ontológico indubitável, com o “verbo” atuando como um veículo de mediação. Por isso, de acordo com este raciocínio, “a lógica de separar, distinguir e da existência independente já é estabelecida ontologicamente. O que é necessário, no entanto, é somente a explanação desta lógica” (RAMOSE, 2003, p. 273). E isso, para Ramose, tem efetividade na execução do nome e do sujeito na intenção de que a dinamicidade do “se-ndo” concretiza-se por meio de uma representação, ou seja, uma aparência que esquece progressivamente a manifestação fragmentária:

Este esquecimento do fazer-se e o des-reconhecimento (*derecognition*) imperceptível do *sen-do* como uma condição possível para modelagem e classificação é o que nós significamos como a fragmentação do ser enquanto uma completude (RAMOSE, 2003, p. 273).

A completude não seria algo pontual na execução do ser, mas sim aquilo prioritário quando se refere à linguagem. Por exemplo, o antropocentrismo foi uma determinação do pensamento que colocou o humano como centro do universo. Mas o humano, para Ramose, é um substantivo (*noun*) e, como tal, foi inserido nessa posição apenas para uma organização social e política: “A persistência teimosa e tenaz desta ideia significa que o ser humano, como um substantivo (*noun*), é o fator causal no estabelecimento e na preservação da organização social e política” (RAMOSE, 2003, p. 274). Assim, a pretensão de adequar sujeito-objeto a um dado ontológico indubitável baseia-se em uma falsa equidade entre “se-ndo” e vir-a-ser, pois a linguagem, ao invés de reconhecer o “se-ndo vindo-a-ser”, reduz-lhe à fragmentação do “ser e vir-a-ser”. Além do que, conforme explica Flor do Nascimento, a linguagem propicia a palavra que descreve a dimensão *umuntu* como aquela que apresenta a linguagem como fenômeno relacional:

Fala-se sempre *para*, *com* e *entre* outras pessoas já que, para o pensamento bantu do qual surge a categoria de *umuntu*, jamais falamos sozinhos, mesmo na ausência de outras pessoas, ou seja, havendo sempre a suposição e a necessidade da existência de outros existentes falantes (FLOR DO NASCIMENTO, 2015, p. 51, grifos do autor).

E para Ramose o problema fundamental da existência humana consiste na falta de equilíbrio, pois factualmente atribui-se a ordem ao ser e o caos ao vir-a-ser, não permitindo observar “a possibilidade do nascimento da ordem fora do aparente caos. E a ordem pode também tirar a falta de equilíbrio notada como caos” (RAMOSE, 2003, p. 274). Por esse motivo requer-se da linguagem duas coisas: a proposição de um conceito de ordem para manter as relações humanas em equilíbrio e o distanciamento da compreensão do “ser” como um permanente vir-a-ser. Essa situação, para o autor, apenas intensifica o questionamento infinito sobre o ser:

A linguagem cristaliza no imperativo que o ser vindo-a-ser precisa ser [*be-ing becoming must be!*], isto é, pode suspender o vir-a-ser e tornar somente ser. Este ser é! Isso é uma caricatura explícita do ser vindo-a-ser. É uma ordem linguística do qual não é mais que a fragmentação e, portanto, a distorção do ser original. A separação do ser vindo-a-ser e a invenção da oposição, ser e vir-a-ser, trouxe a inserção do ser que é ontologicamente e epistemologicamente questionável (RAMOSE, 2003, p. 274).

Desse modo, o movimento incessante do “se-ndo” para ter um sentido compreensível exige uma recolocação da linguagem para outra maneira de compreensão. Ramose denomina a compreensão *ubuntu* de linguagem como “reomodal” (*rheomode*), sendo o prefixo *rheo*, que advém do grego, significando fluir. Com isso, a proposta de Ramose é interpretar a linguagem como uma dinâmica que distancia a fragmentação do “se-ndo”, imposta pela estrutura sujeito-verbo-objeto, e conflita o olhar por causa das diversas entidades múltiplas representando “uma aproximação para o entendimento de entidades como dimensões, formas e modos de incessante fluidez e de movimentos multidirecionais” (RAMOSE, 2003, p. 274). Com isso, a linguagem reomodal trata da unicidade do “se-ndo” por não inseri-lo em um estado de total estagnação, pois, ao contrário da estrutura “sujeito-verbo-objeto”, a linguagem reomodal coloca o verbo no início do processo. “Neste sentido o fluxo incessante como ‘se-ndo’ é preservado porque o verbo relaciona-se ao fazer preferencialmente do que ao realizar” (RAMOSE, 2003, p. 275). Isso inclusive, pois o “verbo” trata, sobretudo, da personificação do agente em uma “variedade infinita de uma atividade incessante de uma fusão e convergência” (RAMOSE, 2003, p. 275). Tudo isso, para Ramose, exemplifica o *ubuntu* como consequência entre a concepção “onto-triádica do se-ndo” e as relações de espécie humana:

Incerteza, medo, alegria, tristeza, solidão, companheirismo e boa saúde, são alguns dos fenômenos que definem a instabilidade fundamental do mundo dos vivos. A pergunta é: como é que podemos responder à instabilidade fundamental de ser? (RAMOSE, 2003, p. 279).

A resposta para Ramose está na ancestralidade, já que os seres humanos para serem vivos necessitam ser *umuntu* e atuarem por meio do *ubuntu*, ou seja, com harmonia e paz diante da instabilidade do “se-ndo”. Com isso, os mortos-vivos devem intervir na dinâmica do vivo: “Por essa razão, é imperativo que o líder da comunidade juntamente com os anciãos da comunidade devem ter boas relações com os seus mortos-vivos. Isto diz respeito à compreensão *ubuntu* da harmonia cósmica” (RAMOSE, 2003, p. 279). Tal harmonia tende a ocupar todos os espaços de expressão africana como religião, política e lei para promover um consenso no interior da filopráxis *ubuntu* e, por fim, construir uma concepção de justiça entre os membros: “Paz

através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia *ubuntu*. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do *umuntu* da ordem cósmica” (RAMOSE, 2003, p. 279). Além do que, como explica o filósofo brasileiro Luís Carlos Santos (2014), esse descolamento do *umuntu* como aquilo que está em contínua relação com os Outros constrói uma argumentação sobre Justiça histórica que a torna uma das principais categorias discursivas na filosofia de Ramose, principalmente pelo fato de que é através dessa Justiça que Ramose formula, conforme comenta Santos, uma soberania do lugar África como território filosófico:

O direito ao território é uma luta contra a usurpação pelo colonialismo dos territórios dominados. A reivindicação de filosofar, desde o contexto e o chão em que se pisa, tem seu sentido filosófico no debate político contra a colonização, que foi, ao mesmo tempo, a fundamentação do racismo no continente africano (SANTOS, 2014, p. 146).

Por tais aspectos, conforme afirma Gutierrez (2015), a fraternidade africana se funda na metafísica do *ntu* como “aí do ser”, por estar principalmente em comunhão com o *umuntu* e este se relaciona com o Outro pela ação concreta da justiça que, por sua vez, manifesta a verdade do “se-ndo”. Uma verdade que nas palavras de Ramose é participativa, interativa e orienta a multiplicidade africana “como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida” (RAMOSE, 2003, p. 275).

Portanto, a metafísica possibilita um compartilhamento de noções de realidade entre os diversos povos africanos de maneira que se pode articular uma identidade entre eles. No entanto, apesar desse compartilhamento de metafísicas de alteridade, a solidariedade africana vai ser requisitada por outra dimensão, a “raça”, que será discutida no próximo tópico.

2.3 As divergências da ideia de “raça”

Das três dimensões discutidas nesta tese, talvez a raça seja mais complexa por evidenciar divergências conceituais mais radicais entre si. Por exemplo, Senghor (1964) acentuou as diferenças raciais para restabelecer a humanidade dos povos africanos e

para evidenciar as contribuições destes para a humanidade. Já Marcien Towa (2011) refutou tal diferenciação por ser baseada em distinções físicas, características psicológicas, dentre outras, que atuaram para reforçar ainda mais a racialização direcionada diretamente aos povos da África. E, por outro lado, mais recentemente, Achille Mbembe (2001) defendeu uma perspectiva de ampliação da ideia de racialização para outros grupos como indianos, árabes e chineses que vivem no continente africano.

Diante dessa problemática, este capítulo, ao tratar da identidade africana, privilegia um aprofundamento teórico sobre a dimensão racial, pois a considera, juntamente com as demais dimensões (história e metafísica), elementos marcadores da identidade para o africano. Um exemplo que ilustra essas três dimensões sendo operadas no discurso foi dada pelo romancista nigeriano Chinua Achebe:

É verdade, é claro, que a identidade africana ainda está em processo de formação. Não há uma identidade final que seja africana. Mas, ao mesmo tempo, existe uma identidade nascente. *E ela tem certo contexto e certo sentido*. Porque, quando alguém me encontra, digamos, numa loja de Cambridge, ele indaga: você é da África? O que significa que a África representa alguma coisa para algumas pessoas. Cada um desses rótulos tem um sentido, um preço e uma responsabilidade (ACHEBE, 1982⁵⁰ *apud* APPIAH, 2010, p. 112, grifos nossos).

Por esse modo, para Achebe, antes de qualquer enunciação sobre o pertencimento identitário já ocorre (ele não expressa nesses termos) uma racialização, ou, em outras palavras, um modo de ser apresentado ao mundo. Assim, ser africano para Achebe (provavelmente com mais incidência do que para outros grupos humanos) “tem um sentido, um preço e uma responsabilidade” (ACHEBE, 1982 *apud* APPIAH, 2010, p. 112). E Achebe ainda acrescenta: “todos esses rótulos, infelizmente para o negro são rótulos de incapacidade” (ACHEBE, 1982 *apud* APPIAH, 2010, p. 112). Assim, a identidade revela-se como elemento central dessa direta associação entre negro/a e incapacidade, pois, concordando com Hall (2000, p.108), identidade é “um conceito estratégico e proposicional”.

⁵⁰ Entrevista com Anthony Kwame Appiah, D. A. N. Jones e John Ryle no *Times Literary Supplement* em 26 de fevereiro de 1982.

Diante dessas questões, para que o debate sobre a raça permita um entendimento mais detalhado sobre a identidade africana, este capítulo terá como ponto de partida a *Négritude*, um movimento surgido no período entre guerras do século XX e com notoriedade consolidada pela presença de inúmeros intelectuais africanos e da afrodiáspora. A despeito de todas as controvérsias, tal movimento é singular por ter propagado ideias que reverberam até hoje no pensamento africano. Como observa o antropólogo congolês radicado no Brasil, Kabengele Munanga (2012, p. 55): “[depois da segunda guerra] o movimento ganhou uma dimensão política, aproximando-se da proposta essencial do pan-africanismo” por ter ultrapassado o âmbito literário e estimulado a ação política e a luta pela independência.

O termo *Négritude* foi utilizado pela primeira vez, em 1932, na revista martiniquense *Legitime Défense*, organizada pelos intelectuais Jules Monnreant, Etienne Lero e René Menil. Tinha como princípio uma autodefesa à opressão colonial e ao racismo. E dois anos depois, na revista francesa *L'Étudiant Noir*, a ideia da *Négritude* foi retomada pelos poetas Leopold Sédar Senghor (do Senegal), Aimé Césaire (da Martinica) e Léon-Gontran Damas (da Guiana Francesa) que a desenvolveram como um movimento de afirmação da ascendência africana como identidade própria. Mas foi com Senghor que o movimento ganhou popularidade, mesmo considerando suas mudanças de concepção ao longo dos anos: primeiro advogou sobre a necessidade de afirmação africana diante da condição mundial do racismo antinegro⁵¹; depois, sobre uma assimilação dos valores europeus, no caso específico franceses, para que se pudesse projetar uma África ativa para o mundo.

Apesar de controverso, a figura de Senghor para a *Négritude* foi essencial para difundi-la para além do continente africano: sendo eleito presidente do Senegal e “amigo” da França, ele serviu como um porta-voz do movimento, influenciando pensadores europeus como Sartre e André Breton. Como uma revolta contra o racismo,

⁵¹ Tomo essa expressão de Noguera (2014, p. 46): “se por racismo se pode entender um conjunto de práticas, dispositivos, ideologias que supõe que a divisão da humanidade em grupos étnico-raciais distintos envolve a desqualificação de alguns diante de outros, os campos de negação são variados e recobrem as mais variadas dimensões. Por exemplo, se o racismo antinegro, em seu aspecto estético, recusa o *glamour* e a beleza de negras e de negros como boas personagens de campanhas publicitárias para vender perfume, margarina, carros e brinquedos, o racismo epistêmico recusa a validade científica, filosófica e cultural dos discursos de alguns grupos étnico-raciais”.

o imperialismo e o colonialismo, o movimento da *Negritude* incentivou a luta pelas independências nacionais e fortaleceu a unidade africana:

Conquistadas as soberanias, [a *Negritude*] continuou a servir na causa da unidade africana, ao mesmo tempo em que oferecia um quadro ideológico a partir do qual seus protagonistas, tornados homens [e mulheres] de Estado, iam pensar o desenvolvimento econômico e social e abordar o sistema de representação dos valores culturais de seus respectivos países (MUNANGA, 2012, p. 55).

Assim, para aprofundar a importância da *Negritude* em referência à identidade africana, a análise terá como referenciais teóricos Senghor, Towa e Mbembe. Cada um desses autores tem posicionamentos singulares sobre tal movimento, posicionamentos estes que podem ser sintetizados em três interrogações: “i) Quem é o africano?; ii) Quem sou?; iii) A qual lugar pertencço?”. A respeito da primeira interrogação será problematizada a definição de Senghor acerca da “alma negra” como característica inata do africano; a segunda questão acionará a crítica de Towa à essencialização das identidades africanas; por fim, a terceira pergunta será discutida a partir da interpretação de Mbembe sobre uma diluição da ideia de raça operando-se no continente africano. A reunião desses três autores é relevante para este estudo por promover um profundo debate acerca da identidade africana, tomando como referência os possíveis limites e contribuições do movimento da *Negritude*.

2.3.1 – A alma negra

Inicialmente a filosofia de Senghor, ao questionar as ideias humanistas europeias, evidenciou o privilégio de uma história única que serviu para ocultar as contribuições de diferentes povos para o “progresso” da humanidade. Em contrapartida, para Senghor cada povo possui uma “alma” e a “alma negra” seria a do negro-africano, pois ela “é sua concepção de mundo, de onde decorre a vida religiosa e a vida social; enfim as artes” (SENGHOR, 1964, p. 24). E nessa “alma” destaca-se a emoção sendo o contributivo do negro-africano para a humanidade. Esse destaque tem importância por apresentar, nas palavras do autor, uma tendência a um tipo de “emoção” que absorve “as pulsações” do mundo e as concretiza através do corpo negro. Para Senghor isso não indica uma

novidade, pois “é um fato frequentemente observado que o negro é sensível às falas e às ideias, ainda que seja particular às qualidades sensíveis das falas e as qualidades espirituais, não intelectuais, das ideias” (SENGHOR, 1964, p. 23). Diante disso, o autor constrói uma afirmação que repercutiu positiva ou negativamente em diversos setores intelectuais: “*A emoção é negra, como a razão é helenas*” (SENGHOR, 1964, p. 24, grifos de autor). A partir dessa afirmação, Senghor discute a distinção entre a identidade africana e a europeia, com a “raça” sendo um fator determinante para essa distinção.

Para Senghor, a unidade africana diz respeito à emoção, apesar de permitir uma equívoca interpretação do negro mais próximo da natureza, ao contrário do branco-europeu. Mas, justamente é por meio dessa interpretação que ocorre um pré-julgamento colonial de que o negro e a natureza são equânimes. Isso acontece, de acordo com o autor, pois a natureza age em uma simbiose com o ser humano de maneira que há uma humanização dos animais e dos fenômenos da natureza “como instrumentos e signos de sua alma pessoal” (SENGHOR, 1964, p. 71). O imaginário colonial denomina tal movimento de “animismo negro”, quando, conforme explicação do autor, a concepção africana é de que há um “mundo de almas” que possuem variantes “que animam cada ser, cada planta, cada coisa fornecida de um caractere próprio: montanha, caverna, rocha, etc” (SENGHOR, 1964, p. 71). Com isso, há uma atitude rítmica por meio da qual se sente os movimentos das forças espirituais que comungam entre si. E sobre esses movimentos, o autor ressalva que não devem ser interpretados como antropomorfismo, mas como antro-po-psi-quismo:

Parece que o negro é emotivo, o objeto é percebido cada vez nos caracteres morfológicos e em sua essência. Fala-se do realismo sentimental, de seu modo de imaginação. Realismo negro que, nas situações inumanas, será a reação humana para levar ao *humor*. Por um instante, eu diria que o negro não pode imaginar o objeto diferente de si em sua essência. O objeto empresta uma sensibilidade, uma vontade, uma alma humana, mas do homem negro [e da mulher negra]. Notamos que isso não é exatamente antropomorfismo [...]. Fala-se de *animismo*; eu diria antro-po-psi-quismo (SENGHOR, 1964, p. 24, grifo do autor).

Em consequência disso, o autor discute as condições para uma civilização negro-africana. Primeiramente os termos civilização e raça, para Senghor, teriam a mesma

correspondência com a realidade, já que podem ser definidos como conjuntos que reúnem aproximações territoriais ou físicas entre as populações. Assim, mesmo com o processo de escravatura para a América, a população negra, apesar da mestiçagem e de um novo ambiente, permaneceriam com os modelos “psíquicos” dos/as africanos/as. Nesse sentido, a unificação dos povos africanos não se determinaria exclusivamente pelo fenótipo, mas pelo comportamento de interagir com o mundo. Essa interação revela que o negro-africano seria um tipo de guerreiro com “sensibilidade” exacerbada e isso justamente seria o responsável por aproximá-lo da natureza:

É um homem de ar pleno, um homem que vive da terra. E que toma a palavra no sentido cósmico. É um ser aberto, permeável a todas as solicitações, às mesmas ondas da natureza, sem filtrar intermediários entre sujeito e objeto (SENGHOR, 1964, p. 258).

E justamente nessa relação de sujeito e objeto que as condições civilizacionais entre o africano e o europeu explicitam-se de maneira distinta. Sobre o europeu, Senghor comenta que quando ele está diante do objeto sempre está diante “do mundo, da natureza e do *Outro*” (SENGHOR, 1964, p. 258, grifo do autor) e, por efeito, procura se distinguir do objeto: “Ele mantém distância, ele imobiliza, ele fixa” (SENGHOR, 1964, p. 258). E o próximo passo do europeu ao estabelecer relação com o “Outro” é dissecando-o com o propósito de assimilá-lo.

A doutrina da *assimilação*, *que parece ser*, hoje, em particular prejuízo [...] é a expressão do racionalismo francês, desse racionalismo que governa ainda os espíritos, apesar dos assaltos que sofreu, que nasceu do *cartesianismo* (SENGHOR, 1964, p. 41, grifos do autor).

Para Senghor o oposto acontece com o negro: “O negro africano, em sua cor como a noite primordial, não quer o objeto, ele o *sente*” (SENGHOR, 1964, p. 259, grifo do autor). Dessa forma, a descoberta do “Outro” dá-se por meio do próprio campo de sensações, pois na identificação do “Outro”, o africano simpatiza-se com a presença alheia de maneira que toda ideia de subjetivação de um “Eu” se desfaz para possibilitar a com-unição com o “Outro”. Por isso, para Senghor, o negro-africano não assimila, mas tem o espaço aberto desde sempre para a assimilação. Em outras palavras, o conhecimento ocorre por uma simbiose entre sujeito e objeto:

Ele vai com o Outro em simbiose, *ele con-hece o Outro*. Sujeito e objeto são aqui, dialeticamente confrontados no ato mesmo da consciência que é o ato do amor. 'Eu penso, logo existo' escreveu Descartes. A marca já é feita, pensa-se agora *qualquer coisa*. O negro africano poderia dizer: 'eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou'. Ou dançar, é criar, sobretudo ainda que a dança é a dança do amor. E, em todo caso, o melhor modo de conhecimento (SENGHOR, 1964, p. 259, grifos do autor).

A utilização da “dança” como contraposição ao “pensar” (de ordem cartesiana na concepção do autor), não possui apenas correspondência com a afirmação anteriormente citada – “a emoção é negra, como a razão é helena” – mas também com uma distinção do conceito de assimilação, pois na “dança” há uma síntese de alteridade que deixa de ter uma separação entre o Eu e o Outro, ou melhor, o próprio conceito de alteridade não possui mais sentido. Já no enunciado “penso, logo existo” há uma problemática que vai percorrer a filosofia moderna europeia: se o mundo exterior tem a efetividade a partir da minha própria consciência ou ele já antecede à existência da minha consciência. Na análise de Senghor, para o negro-africano não se coloca tal problema, pois sendo ele a própria terra e esta se humanizando a cada toque do humano, então a existência do mundo é compartilhada com a do negro-africano: “O negro-africano reage mais facilmente às excitações; ele abraça naturalmente o ritmo do objeto. No sentido carnal do ritmo é um dos seus caracteres específicos” (SENGHOR, 1964, p. 261).

Outro ponto dessa contraposição seria a ressignificação da ideia de racionalidade. Para o autor, a “razão negra” não privilegiaria uma razão-visual (*raison-oeil*) mas uma razão simpática ou razão-tátil (*raison-toucher*). Essa razão teria mais *logos* do que *ratio*, pois pretenderia tratar da vida e não moldar o objeto através de categorias lógicas, rígidas:

Eu diria que o negro não é desprovido de razão, como querem me fazer dizer. Mas sua razão não é discursiva; ela é sintética. Ela não é antagonista; ela é simpática. É outro modo de conhecimento. A razão negra não empobrece as coisas, ela não as molda em esquemas rígidos, eliminando os sucos e as seivas; ela flui nas artérias das coisas, ela experimenta todos os contornos para alojar-se no coração vivente do real. *A razão europeia é analítica por utilização, a razão negra, intuitiva por participação* (SENGHOR, 1964, p. 203, grifos do autor).

Essa participação que unifica o Eu no Outro tem como fundamento precisamente a emoção. Dessa forma, Senghor aprofundou o sentido de emoção que a *Negritude* desenvolveu. Comumente se traduz emoção por certa atitude dos corpos. Porém a distinção do conceito de emoção ocorre justamente pela forma como ela é interpretada em comparação com o pensamento. Um exemplo para explicar tal distinção é o que Sartre, citado por Senghor, define como emoção: “uma queda brusca da consciência no [mundo] mágico” (SARTRE, 2008, p. 90). E Senghor, ao questionar o que seria então esse “mundo mágico” para Sartre, ele distingue a percepção de mundo dada pelo africano e pelo europeu:

É o mundo para além do mundo racional, para além do mundo visível das aparências, que é racional, pois é visível e mensurável. Esse mundo mágico é mais real que o mundo visível. Ele é *surreal*. Ele é animado pelas forças invisíveis que regem o universo e cujo caractere específico que elas são harmonicamente relacionadas pela simpatia. De um lado, uns com os Outros e, de outro lado, as coisas visíveis ou aparências (SENGHOR, 1964, p. 262, grifo do autor).

O autor ainda acrescenta que as forças regentes e animadoras dessas aparências fornecem cores e ritmos, vida e sentido. E dessa significação impõe-se a consciência e provoca-se a emoção: “mas justamente ainda, a emoção é essa relação do ser integral – consciência e corpos – para o mundo irracional, irrupção do mundo mágico no mundo da determinação” (SENGHOR, 1964, p. 263). Por isso, não se pode dizer que a emoção é a “queda da consciência”, mas, ao contrário, a “*ascensão de um estado superior de consciência*” (SENGHOR, 1964, p. 264, grifos do autor) manifestada na “dança do amor” que “é exatamente a fonte da consciência e da arte negra, onde *emoção é co-moção*” (SENGHOR, 1964, p. 264, grifos do autor).

Isso se opõe ao ideal de conhecimento europeu como separação, pois ao negro-africano houve uma unificação com o mundo. Principalmente se se levar em conta a afirmação do negro africano diante do mundo como aquele possuidor da emoção que cria e projeta cores e ritmos não visíveis para um olhar instrumental e pragmático sobre as coisas. Assim, há uma manifestação a “surrealidade” que para o filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne (2017) revela a categoria estética que Senghor argumentava sobre a “Arte Negra”. Ela simbolizaria o “universal” não mais como um

télos comum à civilização, mas uma inter-relação e transformação através do contato com cada cultura. Por essa maneira que o “porvir” simboliza a arte negro-africana:

Após ter insistido sobre a necessidade de arte e de poesia em um mundo que seria, sem elas, desumanizado e reificado, ele colocou-se questão da arte africana, afirmando que o importante não era o seu passado ou sua história, mas seu porvir. Lembrando que a característica essencial desta arte, que se encontra por toda parte sobre continente, é o fato de que ela dá às costas à imitação, a mimeses, para explorar, nos ritmos plásticos que ela trabalha, o que Senghor chama de a ‘subrealidade’ das coisas (DIAGNE, 2017, p. 33).

Todavia, esse arcabouço teórico foi duramente criticado por parte de setores intelectuais africanos como, por exemplo, Towa, um crítico mordaz da *Negritude* de Senghor, principalmente sobre o aspecto da “contribuição emotiva [do africano] ao mundo”. Primeiramente, para Towa a *Negritude* proposta por Senghor teria como essência a emoção, o sensual, a inaptidão para a abstração e uma tendência ao conformismo da não violência. Com isso, o negro não rivalizaria com o branco que se impõe como dominador do poder científico e tecnológico: “então naturalmente que na orquestra da convergência pan-humana, ele [o negro] tenderia para a seção rítmica e o branco ao bastão da direção” (TOWA, 2011, p. 78).

Nesse sentido para o autor, a *Negritude* de Senghor tem um sentido biológico cultural, pois é “uma reação racial do homem [e da mulher] sobre seu meio, tendendo a um equilíbrio intelectual e moral entre o homem e o seu meio” (TOWA, 2011, p. 80). Assim, segundo o comentário de Towa, a cultura seria o princípio, e a civilização seria o fim das construções negro-africanas, já que a civilização é definida como “a união dos conceitos e técnicas de um povo, dada em algum momento da sua história” (TOWA, 2011, p. 80). Dessa forma, Towa explica que a cultura consiste em “um espírito ativo e uma reação racial” na qual as próprias atividades produzem obras que se unificam para construir “a civilização”. O autor conclui que para Senghor “a raça é uma realidade, ou seja, cada raça tem seu gênio próprio, sua alma, sua cultura. Assim a raça branca é contemplativa, apta à matemática e às ciências abstratas, já o negro é concreto, feito para as letras e as artes” (TOWA, 2011, p. 80).

Diante de tal aspecto, Towa comenta que a identidade africana determina-se, caso se concorde com a filosofia de Senghor, a partir de uma essência que pretende unir os povos negros na diáspora:

Os negroides de Grimaldi como os negros de hoje, os Bantos como os negros das diásporas (Afro-antilhanas, Afro-americanas, e mesma o Dravidianos da Índia), sempre e como, os negros, portanto, eles são negros que biologicamente criaram obras da civilização conforme a 'lei' da negritude, ao 'estilo' negro, à união de valores do 'mundo negro' (TOWA, 2011, p. 95).

Contudo, para Towa essa unificação origina-se de uma vontade do “ser si-mesmo” diante da ameaça de destruição da própria identidade. Para afastar-se de tal destruição, essa vontade formula uma identidade que se fundamentaria no princípio lógico $A=A$. Isso, para o autor, originaria um problema já que esse princípio lógico é contrário à espontaneidade e ao movimento da vida. Por isso, o processo de cessar a destruição da identidade tende a recorrer ao princípio de “natural” na perspectiva de preservá-la: “a vontade de parar o processo de destruição de sua identidade, desliza-se como naturalmente para a ideia de preservar sua identidade de todo processo e de toda transformação” (TOWA, 2011, p. 171). E a concepção da “alma negra” como sendo sempre e em toda a parte a mesma, sem qualquer alteração, apenas inseriria a alma negra em uma parte do princípio lógico $A=A$. Com isso, a identidade africana é concebida, e essa é a principal crítica de Towa, sob uma égide essencialista que ignora os conflitos e divergências próprias do humano.

2.3.2 – A diversidade humana

A crítica de Towa acerca da essencialização africana possui como mote a seguinte pergunta: “em que consiste realmente nosso *ser próprio*, e em geral, o ser próprio de um povo ou um conjunto de povos?” (TOWA, 2011, p. 172). A dificuldade de responder a essa problematização relaciona-se à dificuldade de identificar aquilo que é específico no Outro, como a cultura, por exemplo. Towa explica que a primeira variedade que vem à mente é racial, mas não há uma diversidade de raças, e sim uma racialização que hierarquiza. Tal hierarquização para o autor é intensificada pelos conflitos que expropriam do Outro suas especificidades para torná-lo idêntico ao “si-mesmo”:

Podem-se fazer observações análogas sobre autores diferentes e conflitos religiosos. De um modo geral, parece que as oposições ideológicas e as oposições de interesses de ordem política ou econômica são inextricavelmente mistas. Finalmente, todos os grupos humanos diferentes mais ou menos uns dos Outros por seus interesses materiais, pelas atividades, pelos tipos de organização, suas ideologias, sua mentalidade, quando suficiente, tem a diferenciação pela língua. Cada um é diferente dos Outros e idêntico a si-mesmo (TOWA, 2011, p. 178).

Essa imposição para se tornar “idêntico a si-mesmo” seria a primeira pretensão de todo essencialismo que naturaliza uma identidade. E se cada vez mais há uma crise no ideal de identidade, pois surgem continuamente contrapontos a uma concepção estática e imutável, de acordo com Towa, isso revela que não é a presença do Outro que destrói a identidade, mas que ela “é uma coisa vivente, dinâmica e suscetível de ser destruída” (TOWA, 2011, p. 172). Desse modo, para Towa, a diversidade humana torna-se o grande problema do pensamento africano moderno: “para ser mais preciso, é a diferença entre Europa e África, entre branco e negro, que ela [a identidade] se esforça em compreender” (TOWA, 2011, p. 172). Para investigar como a identidade africana pode ser discutida diante dessa mobilidade, Towa desenvolve a concepção de identidades culturais e, para fundamentar tal concepção, o autor argumenta sobre três aspectos: a diversidade humana, a naturalização no pensamento formal e a naturalização no nível da representação. Em cada um desses aspectos ele argumenta sobre o equívoco essencialista de uma identidade africana.

No primeiro momento, Towa aponta para a diversidade extrema contida na humanidade e a “raça” não seria uma das melhores ilustrações dessa diversidade: “A raça não tem importância aqui. Existem inúmeros negro-africanos que não sabem falar uma língua africana. E é assim em outras raças” (TOWA, 2011, p. 173). Com isso a língua se mostra como o meio factível para entender a complexidade humana, pois diferente dos demais animais (por exemplo, um rouxinol canta da mesma forma que outros rouxinóis), a língua para os humanos transparece a diferenciação entre os povos e mais, “cada língua analisa diferentemente a realidade” (TOWA, 2011, p. 173). Outro fator que apresenta a divisão entre os seres humanos é a religião, já que para Towa “nada pode ser mais divisor profundamente aos homens [e às mulheres] que as religiões” (TOWA, 2011, p. 173). Todavia a religião tem um efeito negativo de divisão, já que condiciona para naturalização da identidade através de um espírito totalitário que

cessa com qualquer diferença: “a oposição entre as diferentes comunidades religiosas somente pode ser total” (TOWA, 2011, p. 173).

Ainda que haja uma ideia de que o espaço político dos países tornou-se laico e a preocupação da religião restrita ao plano privado, para Towa, a religião ganha espaço político na medida em que encontra um meio de hostilidade entre os indivíduos. Especialmente diante de um espaço regido por uma lei “hobbesiana”, onde a religião é utilizada como uma ajuda para aprisionar a “brutalidade humana”. Com isso, a religião seria produzida por uma união de ânimo e vontade que se direcionaria a uma mesma força de conquistas e desdenho da morte. Dessa maneira, os chefes políticos ávidos por conquistas não conseguem se afastar de tal força. Outro fato se deve pela manutenção dessa força que se mantém por meio da violência transformada em cultura, isto é, por meio da conversão do Outro. Para exemplificar, Towa interpretou o Islã, por meio do relato do polímata tunisiano Ibn Khaldoun, como uma religião (de acordo com o autor poderia ser qualquer religião monoteísta) que instituiu a violência (*ghazwa*) como justificativa da expansão do reino de Alá, quando o pano de fundo seria o saque:

O amor da violência é dominante porque eles fornecem para a sua subsistência as suas lanças e vivem apenas removendo os Outros que eles capturam. Declaram guerra aos que defendem as propriedades contra eles. Seus desejos não são atendidos além do saque (KHAULDON, 1969, p. 56 ⁵² *apud* TOWA, 2011, p. 175).

Dessa maneira, para Towa, a expansão do islã em grande medida foi permitida pela presença de uma perspectiva de riqueza nas sociedades que eram convertidas para tal religião. Nisso, o profeta não abarcava somente uma posição teológica, mas principalmente política e social que, de tal forma, nas sociedades com deficiências materiais o profeta impunha um recurso tradicional, a violência: “Dezenas de ataques foram concebidos, organizados e conduzidos pelo próprio profeta. O saque seria recolhido e dividido entre os combatentes” (TOWA, 2011, p.176).

Desse modo, a identidade se enraíza de maneira inconsciente, mas se conscientiza quando é contestada ou ameaçada por Outros. E o principal ponto dessa

⁵² KHAULDON, Ibn. **Mouqadima**. Paris, 1965.

interpretação do autor é que a identidade é construída por causa do “Outro” e não por um “eu”: “julgando, condenando meu próprio ser, o Outro me obrigou a retornar a mim-mesmo um olhar angustiante para ver o que sou” (TOWA, 2011, p. 178).

Todavia, esse retorno “angustiante” do próprio olhar, de acordo com o autor, motiva um reconhecimento das especificidades da “minha” identidade e rejeita os termos pejorativos imputados ao “meu” ser. Com isso, Towa argumenta que no âmbito cultural a contestação apenas seria possível justamente pela presença “estranha” que a cultura do “Outro” revela à “minha cultura”:

Uma civilização, uma cultura somente afirma a sua diferença diante da cultura que a contesta e que ela pretende contestar em troca. Minha identidade, essa que afirmo meu próprio ser e é determinada ao menos em parte pela identidade da cultura a qual eu me oponho. Pode-se por consequência esperar que a definição da minha identidade mude substancialmente conforme ao que me refiro a tal civilização ou a outra civilização (TOWA, 2011, 179).

Portanto, o distanciamento entre as civilizações situa-se mais no plano cultural ao invés do natural. Com isso, Towa problematiza a naturalização das identidades no plano formal, já que normalmente se compreende que a natureza e a cultura surgem de uma mesma forma:

A opinião que se tem aqui é imediatamente dada. Os objetos exteriores existem sobre a mesma forma [...] a consciência natural não se preocupa de um modo sistemático. O universo sensível é tomado, como ele se apresenta, em sua pura diversidade (TOWA, 2011, p. 179).

E nessa “pura” apresentação não ocorre a diferenciação entre o cultural e o natural:

A língua, os ritos, o vestuário, o regime alimentar de uma população parecem também aproximar estes corpos das características e dos costumes dos animais e com as espécies as quais eles se reúnem; antigos autores também utilizam o mesmo termo comumente usado para descrever tanto os hábitos e comportamento das espécies animais como das sociedades humanas (TOWA, 2011, p. 180).

Esse movimento de aproximação entre costumes humanos com os de animais, para Towa teria a denominação de naturalização da cultura: “a realidade cultural assim

objetivada se metamorfoseia em seu contrário, isto é, em realidade natural” (TOWA, 2011, p. 181). Contudo, essa naturalização, por conceber o mundo cultural somente como uma existência exterior, esquece que os objetos culturais, os costumes e tipos de comportamento são representações interiores que produziriam hábitos. Por outro lado, o pensamento científico, em especial a antropologia, para adentrar nessa realidade cultural necessitaria compactar a cultura em figuras e esquemas abstratos para a obtenção de exatidão e rigor das ciências naturais: “essas abstrações que a realidade espiritual reduz tem proclamado ser mais real que a própria realidade social e cultural, elas são óbvias a todos” (TOWA, 2011, p. 182). E por mais que as realidades formais tentem se colocar como universais, ainda assim o conhecimento que se tem a partir dela é casual e limitado.

Ainda sobre o pensamento científico, Towa ilustra como diversas teorias filosóficas tentaram uma interpretação do mundo, mas ainda explicando a realidade a partir de um discurso formal. O autor comenta sobre as ideias de Platão, as enteléquias de Aristóteles, o inatismo de Descartes, o criticismo de Kant como exemplos de tentativa de abordagem da realidade, mas tratando-a somente abstratamente. Vale mencionar que com certo equívoco Towa aproxima o método estrutural de Lévi-Strauss do criticismo kantiano⁵³, pois para explicar as diferentes linguagens, os diferentes sistemas de parentesco e de organização social, Lévi-Strauss requisitou a adoção de um método que acabaria por enfraquecer a variedade humana: “o método consiste esquematicamente remontar dos fenômenos sociais e culturais, tais que se apresentam à observação imediata às estruturas lógicas inconscientes que os subjazem” (TOWA, 2011, p. 183).

No entanto, como a naturalização das identidades em um nível formal refere-se a uma construção filosófica e científica, a consciência imediata, de acordo com Towa, não acompanharia a distinção abstrata entre o natural e o cultural: “nas esferas da

⁵³ A interpretação de Towa sobre Lévi-Strauss sucedeu em grande parte por meio da leitura do primeiro volume do *Antropologia Estrutural*, o que lhe deu uma interpretação generalizada ou reduzida do pensamento de Lévi-Strauss associando-o a autores que interpretaram a realidade por meio de um método abstrato: “Todas essas teorias, mundo das ideias de Platão, as enteléquias de Aristóteles, o inatismo cartesiano, o formalismo kantiano, o estruturalismo de Lévi-Strauss aparecem, de um ponto de vista onde nós situamos aqui, como variantes de um mesmo tema: a realidade real, de natureza abstrata, tem uma existência imutável, mas invisível. Ela somente pode ser revelada a nós pela mediação de um método apropriado” (TOWA, 2011, p. 184).

consciência imediata e do pensamento comum, aquilo que é, simplesmente é” (TOWA, 2011, p. 184, grifos do autor). Desse modo, a naturalização das identidades para essa consciência seria formada pela representação. O termo representação corresponde à maneira como os “seres invisíveis” são utilizados para explicar o mundo visível seja naturalmente ou culturalmente. Towa refere-se aos seres invisíveis como sendo “os ancestrais e os espíritos locais” que a racionalização do pensamento teológico e filosófico retirou qualquer espiritualidade, apesar de essa espiritualidade ter um movimento próximo ao cotidiano: “no nível do pensamento popular onde nós nos situamos aqui, os próprios deuses comem, bebem, falam, riem, chateiam-se, amam, odeiam, procriam, etc.” (TOWA, 2011, p. 185).

Um dos exemplos que o autor recorre para ilustrar essa interferência dos “seres invisíveis” no âmbito cultural do mundo visível trata-se dos mitos homéricos⁵⁴. Para Towa a epopeia *Ilíada* trata da guerra entre aqueus e troianos mas, em outra perspectiva, seria a guerra dos próprios deuses: “em execução da ordem de Zeus, os deuses se dividiram em dois campos opostos e surgiu entre eles a rude discórdia de jogar um contra o Outro” (TOWA, 2011, p. 185).

Towa interpreta que nessa representação, quando Aquiles enfrenta Enéas e depois Hector, para os gregos simbolizaria a expressão das divindades no plano visível e, por efeito, a identificação de acontecimentos naturais como atividades desses “seres invisíveis”. Além disso, conforme o comentário a seguir, existe a seguinte consequência:

A mitologia homérica atesta a confusão do mundo natural e do mundo cultural a favor de um duplo movimento de culturalização do natural e de naturalização do cultural. O mundo invisível é em suma a natureza considerada como mundo social e cultural. Os elementos, o oceano, o vento, os vulcões são personificados e tornam-se divindades. A montanha do Olimpo torna-se a residência das mais importantes divindades. (TOWA, 2011, 186).

Uma das interpretações dessa passagem é que as ações dos deuses são reproduções dos hábitos e costumes da organização sócio-política da Grécia de tal

⁵⁴ É possível inferir que Towa faz uso dos mitos homéricos ao invés dos africanos com a intenção de mostrar que a “explicação mágica” sobre os fenômenos não é restrita ao mundo do negro-africano. Em sentido inverso, o mundo intelectual não é privilégio da Europa diante dos demais continentes, principalmente do africano.

maneira que a divisão do universo divino estabelece uma hierarquia rigorosa. Zeus por estabelecer a ordem do universo fixa cada poder divino em um local com atribuições e prerrogativas, e cada deus mantém um equilíbrio do universo por via de um tempo mítico indeterminado: “assim a ordem que rege o universo não é um ordem imanente à natureza mesma dos elementos e dos seres, mas uma ordem instituída por um agente sobrenatural” (TOWA, 2011, p. 186). Dito de outro modo, há uma assimilação do natural ao cultural análoga à maneira de agir de Zeus, pois as palavras são ordens de sua vontade e devem ser executadas não somente pelos deuses, mas também pelos seres humanos. E mesmo com a instituição da ordem de Zeus, ela não seria menos imutável e intangível, pois “a favor da confusão do cultural com o natural, a estabilidade do universo natural atestou pela experiência habitual uma modificação da garantia de estabilidade do universo social e cultural” (TOWA, 2011, p. 187).

Towa acrescenta ainda que a ordem social e toda cultura existem sobre o mesmo plano que a natureza, tanto que há um perigo quando acontece uma mudança na sociedade e na cultura: “o desequilíbrio cósmico” (TOWA, 2011, p. 187). Desse modo, a estabilidade sociocultural possui relação com o equilíbrio natural assegurado por Zeus. Towa explica que o olhar exterior enxerga essa relação com a divindade como uma violação das leis naturais, porém na compreensão sobrenatural grega a violação do curso ordinário das coisas tem requisito para uma ordem cósmica e sociocultural. Em outras palavras, os fenômenos só acontecem através de uma ordem da intervenção divina. Com isso, os milagres são consequências de uma potencialidade que funda a ordem universal, apesar de que “o milagre marca a surpresa da irrupção do inabitual, do novo. O processo de emergência do novo não é pensado” (TOWA, 2011, p. 187). Por outro lado, conforme análise do autor, na medida em que os seres humanos são marionetes nas mãos das divindades, o que seria interpretado como uma confusão do cultural com o natural, na verdade é uma redução da cultura à natureza.

Por isso, para Towa o “nível formal” sugere uma naturalização das identidades, pois a tentativa de busca de um método que explique cientificamente ou filosoficamente os fenômenos tende a inserir a natureza na cultura. Por outro lado, a “representação” como atuação da consciência imediata estabeleceu que as transformações da natureza seriam uma possível ameaça ao equilíbrio social por ter atribuído uma

explicação sobrenatural como pertencente à cultura. Essa divergência de interpretações apenas intensifica as diferenças entre os povos. Towa comenta acerca da teoria de “história universal” do filósofo francês Jacques-Bénigne Bossuet para mostrar como a compreensão do sobrenatural ainda ocorre na filosofia europeia moderna para explicar os eventos culturais: “Ele [Bossuet] bem representa, em princípio, que os homens [, as mulheres] e as nações têm reconhecidas por Deus as qualidades proporcionais aos papéis que devem jogar na concatenação da história universal” (TOWA, 2011, p. 189).

E essa presença “sobrenatural” referiu-se a uma tentativa de fundamentar a desigualdade natural das classes sociais e, também, afirmar uma ideia de “alma dos povos”. Isso ilustraria, conforme comentário de Towa, um meio de naturalização das identidades culturais: “cada nação, cada povo teria uma alma, um gênio, um caractere próprio imutável” (TOWA, 2011, p. 190). Essa passagem é uma referência de Towa ao sociólogo francês Andre Siegfried diante de sua proposição de definir os “gênios nacionais” dos povos europeus. Para isso, Siegfried explica a existência do “*realismo latino, a criatividade francesa, a tenacidade inglesa, a disciplina alemã, o misticismo russo, o dinamismo americano*” (TOWA, 2011, p. 190, grifos do autor). Nessa diferenciação de “gênios”, a raça tem um papel importante, pois, por exemplo, o francês seria precisamente fruto da mestiçagem de vários povos: “nós devemos aos latinos nossa lucidez intelectual nosso dom de expressão; aos celtas nosso espirito artístico, nosso individualismo dirigido à oportunidade para ocasião acima da anarquia; aos alemães que deu-nos o gênio organizador e construtivo” (SIEGFRIED, 1950, p. 166⁵⁵ *apud* TOWA, 2011, p. 191).

Com isso, as doutrinas dos “gênios nacionais” e das “almas dos povos” se estabeleceram como uma redução do cultural ao natural. E por mais que se procure um significado único a um povo este sempre estará relacionado com outros povos. Dessa forma, de acordo com Towa, a tradição cultural de um povo seria uma variação conforme a classe e os estratos sociais. Sendo assim, “é somente além da diversidade que nós acabamos de mencionar que a unidade e a continuidade podem ser determinadas e medidas” (TOWA, 2011, p. 193).

⁵⁵ SIEGFRIED, André. **L'Ame des peuples**. Paris: Hachette, 1950.

Diante dessas análises Towa compreendeu que “o sou” africano tem a sua construção fundamentada em uma negação exercida pelo “Outro”. Em outras palavras, o autor pensou a questão da identidade africana ainda próxima à dialética do reconhecimento proposta por Hegel. Essa articulação não é totalmente estranha, pois para Achille Mbembe (2001) a discussão anticolonial sobre a identidade africana movimentava-se justamente nessa dialética: “Filosoficamente, a temática hegeliana da identidade e da diferença, tal como classicamente exemplificada pela relação senhor/escravo, é sub-repticiamente reapropriada pelos ex-colonizados” (MBEMBE, 2001, p. 176). Através dessa observação, o território torna-se importante para afirmar identificações locais e para refutar a identidade cultural de um povo.

2.3.3 – Territórios raciais

Para Mbembe o debate sobre a identidade africana caracterizou-se por dois caminhos que pretenderam “falar em ‘nome’ da África como um todo” (MBEMBE, 2001, 175). De um lado um tipo político-nacionalista⁵⁶ utilizando a retórica da autonomia, da resistência e da emancipação com a intenção de legitimar um discurso “africano” autêntico e, de outro, um movimento que partiu de uma ênfase à “condição nativa”⁵⁷ que buscava uma única identidade africana tomando como base a raça.

Assim, o caminho “nacionalista” para Mbembe teria um embate entre o voluntarismo e a vitimização que se fundamentou em quatro características: i) falta de reflexividade e concepção instrumental do conhecimento e da ciência; ii) uma visão mecânica e reificada da história; iii) a destruição da tradição e a crença que a identidade provém da divisão de trabalhos e de classes sociais; iv) a submissão da história e da geografia a um “nome racial” (negro). Já o caminho de “ênfase ao nativo” se produziu a partir da concepção de identidade cultural de maneira que há uma tensão estrutural. Essa tensão seria por um lado uma tendência de buscar um pertencimento à igualdade humana (*universal*) e em outro de enfatizar a diferença e a especificidade por meio de valores autóctones (*particular*). Apesar de que tanto o caminho “nacionalista” quanto o “nativista” terem a “raça” como ponto de convergência, este texto

⁵⁶ Cf. Amílcar Cabral (1999); Kwame Nkrumah (2010).

⁵⁷ Cf. Sobre essa posição conferir Alexis Kagamé (1966).

desenvolverá o problema da “ênfase ao nativo”, pois se aproxima de pontos anteriormente abordados e de compreensão de como Mbembe definiu a identidade africana.

No primeiro momento, a teoria de “raça” do século XIX em grande parte teve uma estreita relação entre o sujeito humano e o racial, pois se entendia a raça como um conjunto de propriedades fisiológicas visíveis com características morais discerníveis. Além disso, o comércio escravista nas Américas acentuou a determinação de que os africanos teriam uma deficiência humana julgando-os como uma “raça inferior”:

A classificação dominante durante o período do comércio escravista no Atlântico logo depois excluía os africanos do círculo da humanidade, ou, de qualquer forma, lhes designava um *status* inferior na hierarquia das raças (MBEMBE, 2001, p. 182).

Para Mbembe, a inferiorização promoveu um discurso sobre a identidade de ora indicar uma participação africana numa concepção genérica de ser humano, ora na diversidade de culturas no interior de uma mesma humanidade. Tal discurso buscou afirmar que “somos seres humanos como quais outros” ⁵⁸ mediante a reabilitação e autoavaliação de costumes, tradições específicas e da raça. Por esse aspecto, de acordo com Mbembe:

Nas narrativas africanas dominantes sobre o *self*, é a raça que torna possível fundamentar não apenas a diferença em geral, mas também a própria ideia de nação, já que se consideram os determinantes raciais como a base moral para a solidariedade política (MBEMBE, 2001, p. 190).

Por conseguinte, a “raça” continuaria, para os discursos africanos, como parte de uma avaliação moral e um fato imanente à consciência: “a racialização da nação (negra) e a nacionalização da raça (negra) caminham lado a lado” (MBEMBE, 2001, p. 190). Assim, os movimentos afirmativos do século XX (negritude, pan-africanismo) se sustentariam, para o autor, na resistência contra a discriminação da “raça negra”.

⁵⁸ Com essa frase, Mbembe faz alusão ao movimento da *Negritude*, principalmente à crítica de Senghor sobre o humanismo europeu que excluía negros e negras do ideal de humanidade.

Com essa resistência adveio uma “interpretação africana” das coisas e de si mesmo e do mundo, ou seja, a produção de um saber endógeno⁵⁹. Essa interpretação de si mesmo, para Mbembe, teve uma finalidade: “declarar em alto e bom som sua alteridade” (MBEMBE, 2001, p. 183). O autor acrescenta que para realizar tal feito, os africanos necessitariam afirmar a própria identidade cultural e também recolocar a África em outra geografia. Essa geografia seria uma aversão àquela fantasmagórica invenção de Europeus como Hegel. De acordo com Mbembe, se os intelectuais africanos não tiveram um centro comum, agora seria necessário que se unissem, e o “corpo desmembrado” seria reconstituído “à luz do mito”: “Fez-se uma tentativa de localizar a africanidade em um lugar de características culturais específicas que se esperava que a pesquisa etnológica⁶⁰ pudesse fornecer” (MBEMBE, 2001, p. 184).

Esse mito, para o autor, caracterizou-se a partir de uma equivalência entre raça e geografia. E através dessa equivalência as instituições de poder encontraram um território diante do qual “os negros tornam-se cidadãos não porque são seres humanos dotados de direitos políticos, mas por causa da sua cor, como do privilégio de sua autoctonia” (MBEMBE, 2001, p. 185). Em contrapartida, a ideia de uma africanidade não-negra é impossível:

As autenticidades territorial e racial confundem-se, e a África se torna a terra da gente negra. Já que a interpretação racial está na base de uma ligação cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora de lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade. Assim, os corpos *espacial, racial e cívico* são um só, cada um deles sendo testemunha de uma origem comunal autóctone, a partir da qual todo aquele que nasceu nesta terra ou partilha da mesma cor e dos mesmos ancestrais é um irmão ou uma irmã (MBEMBE, 2001, p. 185).

Mbembe problematiza tal interpretação, pois um dos resultados do processo de escravidão nas Américas consistiu na dispersão de homens negros e mulheres negras a lugares distantes do continente africano. Com isso, se o espaço geográfico africano constituiu a pátria natural do povo negro, então “como se pode inscrevê-los em uma nação definida racial e geograficamente, quando a geografia e a história os arrancaram do local de onde seus ancestrais vieram?” (MBEMBE, 2001, p. 185).

⁵⁹ Cf. Hountondji (1994).

⁶⁰ Cf. Anta Diop, Cheikh. **Nation Nègre et Culture**, 2000; Théophile Obenga. **La philosophie africaine de la période pharaonique**, 1990.

A resposta a essa questão para o autor refere-se à ideia de identidade em sua obra. Principalmente após os caminhos “nacionalistas” e “nativistas”, recentemente apareceram dois outros como influenciadores para pensar sobre a identidade africana. O primeiro foi a tentativa de mostrar como a história da África foi uma invenção (MUDIMBE: 2013; 1994) devido à interpretação da existência do continente africano como uma ficção do Outro e existindo somente a partir de uma bibliografia preexistente. O segundo foi a explicação de que a identidade africana é uma invenção recente e está em construção (APPIAH, 2010). Nessa interpretação o mundo se torna uma rede de afinidades, e “ser africano” ultrapassa as barreiras territoriais, “em contraste com as mitologias unanimistas, o ponto essencial é que todos podem imaginar e escolher o que o(a) torna africano(a)” (MBEMBE, 2001, p. 186).

Todavia, o problema dessas duas perspectivas, de acordo com Mbembe, é de não atentarem para o surgimento de novas ordens da realidade através de outra imaginação e práticas sociais. Também se tornaram insuficientes para uma reinterpretação de três eventos históricos importantes para o continente africano: a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*. Segundo Mbembe, tais eventos têm as suas próprias máscaras (raça, geografia e tradição) e como tal possuem consequências para o continente africano: i) Uma alienação do próprio “eu” (*self*) de maneira que não somente fica imperceptível para o Outro, mas também para si mesmo; ii) Uma expropriação material que levou a uma falsificação histórica da África resultando em uma imagem exotizada; iii) Uma inserção na zona do não-ser e de morte social, pois promoveu a negação da dignidade, o profundo dano psíquico e os tormentos pelo exílio (MBEMBE, 2001, p. 172-173). E tais consequências, de acordo com Mbembe, contribuíram para “unificar o desejo africano de conhecer a si mesmo, de reconquistar o seu destino (*soberania*) e de pertencer a si mesmo no mundo (*autonomia*)” (MBEMBE, 2001, p. 174).

Em contrapartida, para o autor tais eventos devem ter outras interpretações filosóficas, antropológicas e sociológicas. No plano filosófico consiste em teorizar outra história que “escapa à determinação e à ideia de uma história que ainda está sendo feita, e que se pode apenas seguir, ou repetir” (MBEMBE, 2001, p. 187); no nível

antropológico deve-se refutar a temática da “igualdade” a favor da “singularidade” e da “diferença” para assim:

Abrir um espaço intelectual para repensarmos aquelas temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a *possibilidade de múltiplas ancestralidades* (MBEMBE, 2001, p. 187, grifos do autor).

No campo sociológico as práticas cotidianas devem ser observadas minuciosamente para entender como “os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade sem precedentes, ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles, quanto ao mundo em geral” (MBEMBE, 2001, p. 187).

Assim, Mbembe expõe considerações filosóficas de como, então, a escravidão, o colonialismo e o *apartheid* teriam uma interpretação mais próxima das emergências contemporâneas. O autor destaca três modos: o *status* do sofrimento na história, o trabalho da memória e o simbolismo do exílio. Sobre o primeiro trata-se das inúmeras forças históricas terem provocado danos psíquicos aos corpos coletivos e com a violência sendo o meio para moldar a “subjetividade”. Os três eventos atuaram como modo de desqualificação da vida alheia e uma expropriação das identidades diante de um impulso destrutivo que se movimentava através de uma “intoxicação orgiástica, representada pela administração da morte em massa [...] de forma tal que o sujeito não sabe mais se está morto ou vivo” (MBEMBE, 2001, p. 187). No que se refere ao “trabalho da memória” esta significa uma interpretação da temporalidade não como se os três eventos fossem separados entre um antes e um depois, mas através daquilo que Mbembe denominou como “poder genético” desses eventos: “a revelação da impossibilidade de um mundo sem Outros e do peso da responsabilidade específica que abate sobre os próprios africanos, face à tragédia em sua história” (MBEMBE, 2001, p. 188).

O autor explica que a escravidão negra nas Américas resultou em uma memória fragmentária ou experimentada como uma ferida atuante no “domínio psíquico” ⁶¹. E

⁶¹ Grada Kilomba na análise sobre como a Máscara colonial impõe o silêncio aos negros colonizados, a autora trata de como a ferida (*the wound*) torna-se um sintoma da relação da população negra com a branca, pois o “mundo branco” constrói a sua identidade a partir do ato de inferiorizar o “mundo negro”. Dessa maneira o trauma negro não se forma estritamente no bojo familiar, mas em uma relação com o

essa atuação consistiu em um tipo de “esquecimento” distante do significado comum, já que como o drama familiar estava tão incrustado na própria existência, a saída incidu em uma dupla recusa: o não reconhecimento da própria ancestralidade e a não lembrança de um ato que provoca “vergonha”. Desse modo, por exemplo, a escravidão para os povos africanos se tratou de narrar um fantasma que inscreveu no corpo uma linguagem que é constantemente reprimida. E para o corpo “ter” uma existência atual foi “necessário esquecer o nome do pai no próprio instante no qual se afirma levantar a questão da origem e da filiação” (MBEMBE, 2001, p. 189).

Por fim, o “simbolismo do exílio” evidenciou a ausência de um discurso produtivo. Principalmente se for comparado com o povo judeu que, mesmo com as existências de mitos contrastantes, conseguiu promover uma afirmação contínua. Por exemplo, a falta de um território não significou uma interrupção do orgulho do pertencimento judaico. E retomando os povos africanos, por mais que haja fraturas e difrações, a condição de ser escravo na América impôs aos africanos uma experiência que exige desses povos uma narração sobre si e sobre o mundo como uma posição de vida, de trabalho e de linguagem que traduz a vida em um tipo de arte:

Arte de existir em meio à espoliação, mesmo que agora seja quase impossível invocar o passado e lançar sobre ele algum encantamento, exceto talvez nos termos sincopados de um corpo que constantemente é transformado de ser em aparência, de canção em música (MBEMBE, 2001, p. 190).

Com essas bases interpretativas, Mbembe projeta o discurso territorial da identidade para os dias atuais, pois há um processo de mudança na atuação da “raça”, não se restringindo ao binarismo branco-negro. Na África atual, para autor, tal binarismo não tem como ser sustentado por causa de diversos conflitos como: “africanos negros *versus* africanos com ancestrais árabes, asiáticos, judaicos ou chineses; amharies *versus* oromos; tutsis *versus* hutus” (MBEMBE, 2001, p. 192). Desse modo, o autor sentencia que “a unidade racial africana sempre foi um mito” (MBEMBE, 2001, p. 192) e, como tal, está se despedaçando por causa da conexão de sociedades africanas com

exterior: “Parece, portanto, que o trauma de pessoas Negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, ou seja, a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como o ‘Outro’, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranho/a e incomum” (KILOMBA, 2016, p. 174).

as culturas globais. Apesar de igualmente a outras partes do mundo, a intersecção de raça, classe, gênero e etnicidade promoverem efeitos de violência, ainda assim as próprias formas de consciência racial, de acordo com Mbembe, modificaram:

A produção de identidades raciais para além da oposição binária branco/negro cada vez mais opera de acordo com lógicas distintas, enquanto as velhas demarcações perdem seu aspecto mecânico e se multiplicam as oportunidades de transgressões. De várias formas, a instabilidade das categorias raciais demonstra que há muitos tipos de branquitude e de negritude (MBEMBE, 2001, p. 193).

Com isso, uma das possibilidades que Mbembe destaca para pensar uma identidade mediante a variedade de encontros no continente africano é traduzi-la em termos da localidade:

A territorialidade *par excellence* é a localidade, ou seja, a casa, o pequeno espaço e o estado herdado, em que relações próximas e diretas são reforçadas pelo pertencimento a uma genealogia comum, à mesma matriz, real ou suposta, que serve como base para o espaço cívico (MBEMBE, 2001, p. 193).

Assim, para Mbembe, as tentativas anteriores e mais recentes de definir uma identidade africana falharam por compreender o tempo como espaço e a identidade como uma geografia e não se atentaram para o fato de uma inexistência de possível unificação por meio da identidade africana:

Não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, ou que possa ser nomeada por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas, notavelmente as *práticas do self* (MBEMBE, 2001, p. 198, grifos do autor).

Conforme tal definição, a identidade africana precisa ser tomada como local, por meio do território. Com isso, a resposta da pergunta “a qual lugar pertenço?” compreenderia por meio do caráter da “raça” uma convocação de alteridade. A partir disso, é possível aos povos africanos orientarem cada um para uma série de identificações: “sou um escritor igbo, porque essa é a minha cultura básica: nigeriano,

africano e escritor... não, primeiro negro, depois escritor” (ACHEBE, 1982 *apud* APPIAH, 2010, p. 111).

Esse capítulo tratou da identidade africana como um dos princípios problematizados no período pós-colonial africano. Com isso, as dimensões da história, da metafísica e da raça simbolizaram formas diversas de identificar uma unidade africana. A história a partir da exposição do protagonismo de civilizações africanas antigas (Egito e Etiópia) no desenvolvimento científico-filosófico. A metafísica através da articulação do visível e do invisível que propiciou uma compreensão da realidade estabelecida por um julgamento ético-ontológico das ações humanas em equilíbrio com os ancestrais e os vindouros. A raça determinou que a unidade apenas se efetiva por meio da multiplicidade, além do que é a localidade que identifica o grupo humano e não uma atribuição generalizante ou essencialista. No entanto, essas três dimensões apesar de serem temas de investigações importantes, ainda assim possuem resistências no que se refere como a melhor maneira de propor uma identidade africana.

Um desses críticos é Kwame Appiah (2010). O autor argumenta que usualmente as proposições em prol de uma unificação africana são repletas de falsidades com o intuito de definir uma identidade: “histórias inventadas, biológicas inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade” (APPIAH, 2010, p. 243) e a identidade somente teria legitimidade quando um grupo humano a entendesse como natural. E tal naturalização implica politicamente um desconhecimento dessa gênese inventada e, por consequência, promove um jogo de alianças repletas de mistificações e mitologias. Para não contribuir essas mistificações e mitologia, Appiah indica que a ecologia, a política e a economia seriam dimensões mais seguras para avaliar uma identidade africana ao invés da história, metafísica e raça, “podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros” (APPIAH, 2010, p. 246).

Tais dimensões para o autor possui tal efetividade, principalmente por elas facultarem o uso do “rótulo” africano:

‘Africano’ certamente pode ser uma insígnia vital e capacitadora; mas, num mundo de sexos, etnicidades, classes e línguas, de idades, famílias, profissões, religiões e nações, mal chega a surpreender que haja ocasiões em que ela não é o rótulo de que precisamos (APPIAH, 2010, p. 251).

No entanto, por justamente o “rótulo” Africano possa em certo contexto não ser requisitado, que as dimensões tratadas nesse capítulo têm contribuições importantes para os processos descolonização. Por exemplo, o ato de refazer a história, conforme explica Gayatri Spivak (1994, p. 205), é um ato descolonial:

Refazer a história é uma persistente crítica, sem glamour nenhum, eliminando oposições binárias e continuidades que emergem continuamente no suposto relato do real. A política cultural da repetição está sendo encenada com o gestual da política da ruptura estratégica, necessária, tendo em vista a independência política que é o requisito mínimo para a ‘descolonização’.

Reforçando que a análise da identidade aqui tratada não buscou um sentido essencialista, mas como “um conceito estratégico e proposicional” (HALL, 2000, p. 108). Tendo em vista que há um movimento no interior de um discurso localizado em instituições específicas que constroem as práticas discursivas: “As identidades são pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós” (HALL, 2000, p. 112). Por conseguinte não se deve abdicar totalmente da identidade, pois isso sustenta o processo hegemônico de atenuar os conflitos identitários. E na perspectiva de expor tais conflitos, a utilização do termo “identidade” neste capítulo foi para contrapor discursos e práticas que impõe lugares subalternos a certa população humana.

Aprofundando tal aspecto, concorda-se com Mbembe (2001) que a identidade africana tem sentido quando se refere primeiramente à localidade para depois ter uma possível “globalização”, inclusive por causa do colonialismo e da escravatura foi imposta à população diaspórica africana o distanciamento histórico e geográfico da ancestralidade. Entretanto, esse distanciamento é relativo por causa do *corpo negro* que expõe essa conexão tanto histórica quanto geográfica. A partir disso, é importante

ressaltar que o Iluminismo europeu inseriu o negro-africano dentro de uma “diferença ontológica” (MBEMBE, 2001, p. 178) ⁶² que o separava da humanidade e o corpo negro seria justamente essa testemunha “que supostamente não continha nenhuma forma de consciência, nem tinha nenhuma das características da razão ou da beleza” (MBEMBE, 2001, 178). Nesse sentido, o “corpo negro” revela-se como a melhor forma tanto de oposição ao ideário iluminista quanto, principalmente, de retomada da experiência do pertencimento africano. Sendo assim, o terceiro capítulo se desenvolverá a partir do “corpo negro” como fonte de discussão de como a retomada da ancestralidade africana marca uma filosofia *desde* África.

⁶² No primeiro momento esse termo pode remeter o leitor ou a leitora à diferença ontológica elaborada por Heidegger entre o ser e os entes, porém para Mbembe tem outro significado, pois remete aos termos “o similar” e “o estranho” na concepção de civilização: “o princípio da diferença ontológica persistiu, e a preocupação com a autodeterminação foi conectada à necessidade de se ‘tornar civilizado’. Um leve deslizamento ocorreu dentro da velha economia da alteridade. A tese da não-similaridade não foi repudiada, mas não mais se baseava somente na vacuidade do signo como tal. Ao signo foi dado um nome: a tradição” (MBEMBE, 2001, p. 178).

CORPOS DIASPÓRICOS

A demarcação de espaços introduz uma dinâmica na qual Negritude significa 'estar fora de lugar'. Dizem-me que estou fora do meu lugar, como um corpo que não está em casa. Dentro do racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, abjetos, 'deslocados' e logo, como corpos que não pertencem. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como aceitáveis, corpos em casa, 'no lugar', corpos que sempre pertencem. Através de tais comentários, pessoas negras são persistentemente convidadas a voltar para o 'lugar delas', longe da academia, nas margens, onde seus corpos estão 'em casa'.

Grada Kilomba

Nos capítulos anteriores os temas tiveram como base o colonialismo e a identidade. Agora o corpo proporciona a reflexão de como a atividade filosófica *desde* África constitui-se como um exercício de descolonização. Para isso, compreende-se que a descolonização é uma atividade contínua de rompimento com a ideia de humanismo, de maneira que “a necessidade dessa transformação existe em estado bruto, impetuoso e obrigatório, na consciência e na vida dos homens e das mulheres colonizadas” (FANON, 2010, p. 51-52). Para executar essa proposta, esta tese parte dos resultados que se por um lado aprofundaram-se nas implicações do racismo epistêmico, por outro refutaram a concepção de essência negro-africana, para, enfim, articular o corpo com uma descolonização epistêmica, que se movimenta a partir das influências da diáspora para a construção de uma filosofia africana.

A ênfase na diáspora nesse momento tem o propósito de acentuar a problematização iniciada anteriormente acerca da universalidade da filosofia, pois é por meio dessa característica que o modelo filosófico hegemônico se sustenta e refuta as produções filosóficas de povos subalternizados. O caminho aqui adotado para tal análise terá como eixo principal a ancestralidade, pois ela permite um questionamento acerca dos conceitos de tempo e espaço, influenciando, assim, em outra compreensão de filosofia da história. Além disso, a ancestralidade problematiza a vivência na diáspora: posicionar-se no mundo como estando sempre “fora de lugar”.

Essa vivência se caracteriza através do tempo e do espaço ancestral, sendo o tempo dotado de um movimento paradoxal: toda atualização é impelida por um retorno que prepara o campo àquilo que está por acontecer. Já o espaço ancestral é uma criação de pertencimento a uma localidade, seja esta ficcional ou real. Com isso, a história transforma-se, nas considerações deste capítulo, em um âmbito no qual a ancestralidade circula a cada instante, ou seja, a denominação de histórico diz respeito àqueles que criam o presente como a imagem de um lugar, de um território. Dessa maneira, o corpo pode ser tomado como um símbolo dessa criação imagética e se contrapõe ao entendimento hegemônico das categorias de tempo e espaço, pois se na tradição europeia a noção de corpo foi relacionada ao equívoco e ao desconhecimento da verdade sobre o mundo, já para a tradição africana o corpo é um meio que expressa a correspondência entre o mundo visível e o invisível.

Por essa maneira que quando o sujeito entende-se como pertencente à diáspora africana, o corpo consolida-se como o primeiro meio de reconhecimento da africanidade: “a história dos ancestrais africanos permanece inscrita nos corpos dos afrodescendentes. É preciso ler o texto do corpo para vislumbrar nele a cosmovisão que dá sentido à história dos africanos afrodescendentes espalhados pelo planeta” (OLIVEIRA, 2007, p. 101). Por outro lado, esse reconhecimento motiva a mobilização, por parte do grupo hegemônico, de formas de silenciamento da história africana e afro-brasileira por restringi-las a objetos de investigação, nunca de protagonismo. Sendo assim, antes de explorar a questão da ancestralidade, a análise se concentrará nos dispositivos⁶³ que inviabilizam o protagonismo das epistemologias afrodiaspóricas.

⁶³ A definição de dispositivo utilizada aqui é a mesma de Foucault: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.” (FOUCAULT, 1979, p. 244).

3.1 A colonialidade da necropolítica

No capítulo anterior a dimensão de raça foi interpretada como uma maneira de problematizar a identidade vista como uma “mitologia da unidade racial africana”, já que há inúmeros conflitos raciais no continente africano que vão além das convenções raciais típicas (brancos/negros). Mas neste capítulo, essa dimensão será ampliada naquilo que Mbembe considerou como princípio de raça:

Por princípio de raça, subentende-se, aliás, a forma espectral de divisão e diferença humana susceptível de ser mobilizada para fins de estigmatização e de exclusão, pelos quais tenta isolar, eliminar e, até, destruir fisicamente determinado grupo humano (MBEMBE, 2015, p. 102).

Através disso, a raça funcionaria como um elemento para interpretar a posição política no mundo, pois ela relacionaria diferença e inimizade e “projetaria a luta pela vida, o princípio de eliminação, de segregação ou de purificação da sociedade” (MBEMBE, 2015, p. 101). Por essa interpretação, o autor explica como a dita “modernidade” teria a raça como fundamento do projeto colonial que, por um lado, demarcaria as fronteiras para os povos não europeus e, por outro, legitimaria a expansão europeia além dos próprios limites. Esse projeto ultrapassaria o século XVIII e alcançaria o ápice no século XIX:

No século XIX triunfa o imperialismo. Nesta época, graças ao desenvolvimento da técnica, às conquistas militares, ao comércio e à propagação da fé cristã, a Europa exerce sobre os outros povos pelo mundo afora uma autoridade totalmente despótica - uma espécie de poder que apenas se exerce para lá das suas fronteiras e sobre as pessoas com as quais se julga nada haver em comum (MBEMBE, 2015, p. 101).

Desse modo, Mbembe analisa a produção dos valores liberais relacionados com a expansão imperialista, pois universalismo, direitos da pessoa humana e liberdade de trocas surgiriam como atributos que marcariam, por exemplo, “a natureza das relações da Europa com os mundos extra-europeus” (MBEMBE, 2015, p. 102). Em tais relações, a raça perduraria como forma de representar as influências mútuas, o predomínio de certas narrativas e o silenciamento de outras. Por conseguinte, o autor argumenta que se tornou incontornável realizar uma crítica à “modernidade” sem por em questão o “princípio de raça” principalmente quando se articula com as técnicas de dominação:

“para se reproduzir, o princípio de raça dependerá de um conjunto de práticas cujo alvo imediatamente direto, é o corpo do outro, assim como o corpo de aplicação é a vida, na sua generalidade” (MBEMBE, 2015, p. 102).

Esses conjuntos de práticas em direção ao corpo do outro foram, de acordo Mbembe, justificados pelo tráfico atlântico de africanos escravizados que os transformaram em “homem-mercadoria”, “homem-moeda”: “aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, que se puseram hostilmente a seu cargo, deixando assim de ter nome ou língua própria” (MBEMBE, 2015, p. 12). Contudo, para obter essa efetivação um duplo discurso foi construído no campo político: um discurso biológico do termo raça e um discurso de divisão e submissão racial. Além do que nesses discursos haveria uma correspondência entre política e vida no que se refere às maneiras de matar ou de deixar (sobre)viver. A partir dessa correspondência, Mbembe explica que as formas contemporâneas de submissão da vida à morte detêm uma nova configuração, a necropolítica, que relaciona resistência, sacrifício e terror:

No nosso mundo contemporâneo, as armas se desapegam com o objetivo de uma destruição máxima das pessoas e da criação de mundos de morte, formas únicas e novas de existências sociais nas numerosas populações que se veem submetidas a condições de existência que as conferem o status de mortos-vivos (MBEMBE, 2011, p. 75).

Essa “nova configuração” será tomada neste estudo como uma proposta de transformação do conceito de biopoder que terá como referencial teórico autores como Carneiro (2005), Castro-Gomez (2007) e Mbembe (2011, 2014). Essa transformação corresponde à presença do corpo negro, ausente na interpretação originária de biopoder, que denuncia o modo de operação de políticas contemporâneas estigmatizadoras e excludentes das produções de conhecimento oriundas das epistemologias negras. Inicialmente a análise decorrerá sobre a interpretação de Sueli Carneiro sobre como a negritude tornou-se um signo de morte na esfera do biopoder. Depois, será analisado como a noção de biopoder (que teria uma ênfase para o controle da vida de uma população) é reformulada por Mbembe como produção de territórios em “acervos de morte” por meio do necropoder, principalmente por relacionar-

se com a expansão do neoliberalismo⁶⁴. Em seguida, será interpretado como a colonialidade movimenta-se na concepção da universidade latino-americana que tem como efeito aquilo que Castro-Gomez denominou como “hybris do ponto zero.” E, por fim, a proposta será de associar as implicações do necropoder e da colonialidade como modo de compreender a academia filosófica brasileira não apenas como reprodução da colonialidade, mas também como território necropolítico das epistemologias afrodiaspóricas.

3.1.1 – A negritude como signo de morte

Sueli Carneiro (2005) propõe uma interpretação da noção foucaultiana de biopoder articulada com as políticas raciais brasileiras, as quais projetariam a definição do “dispositivo de racialidade”:

As sociedades multirraciais resultantes da colonização engendraram o dispositivo de racialidade como instrumento disciplinar das relações raciais. É nosso entendimento que esse dispositivo disciplinará as relações raciais nas sociedades pós-coloniais e as relações de soberania entre as nações racialmente inferiorizadas. (CARNEIRO, 2005, p. 75).

Para inserir o caráter disciplinador nas relações raciais, o corpo aparece como crucial para a evidência desse controle, pois ele “traz consigo, e em sua vida e sua morte, em sua força e sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também inversamente sua origem-proveniência” (FOUCAULT, 1979, p. 22). Com isso, visibiliza-se cada vez mais o corpo por causa da formação de um horizonte biopolítico, que para Carneiro apoia-se nas categorias de gênero e raça para justificar aqueles e aquelas que devem viver ou devem morrer:

No que diz respeito ao gênero feminino, evidencia-se a ênfase em tecnologias de controle sobre a reprodução, as quais se apresentam de maneira diferenciada segundo a racialidade; quanto ao gênero masculino, evidencia-se, a simples violência (CARNEIRO, 2005, p. 72).

⁶⁴ Achille Mbembe constrói o seu argumento a partir da seguinte definição de neoliberalismo: “por neoliberalismo entenda-se uma fase da história da Humanidade dominada pelas indústrias de silício e pelas tecnologias digitais. O neoliberalismo é a época ao longo da qual o tempo (curto) se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro” (MBEMBE, 2015, p. 13).

Desse modo, Carneiro compreende que a noção de biopoder fornece a via interpretativa de como a “guerra de raças” se formou naquilo que Foucault denominou como racismo de Estado: “o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 214). Com isso, o Estado cria campos de intervenção biopolítica seja através de novos procedimentos médicos, seja na condução de envelhecimento populacional. Para a autora essa situação promove o surgimento de técnicas disciplinares que permitem avaliar a população, os fenômenos coletivos e o poder de fazer viver e de deixar morrer. Ainda para autora, esse é o momento em que Foucault inclui o racismo como uma tecnologia de poder, pois “o Estado moderno possibilita incluir aí práticas de racismo institucional e não legalmente instituídas” (CARNEIRO, 2005, p. 74). A partir disso, formula-se “o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 214) e, por consequência, permite a Carneiro interpretar a perspectiva da negritude como signo de morte:

É nessa perspectiva que inscrevemos a negritude sob o signo da morte, a partir da análise das distinções que se apresentam no processo nascer-adoecer-morrer ou simplesmente no processo viver-morrer de negros e brancos na sociedade brasileira, em que se aliam predisposições genéticas com a produção de condições de vida diferenciadas (CARNEIRO, 2005, p. 74).

Essa produção de condições de vida, para a autora, implica a estratificação social de maneira que os atributos raciais fornecem a base colonial de determinar quais tarefas se adequam a um grupo racial. Isso prevalece quando ocorre um controle populacional através de um “contrato racial” ⁶⁵, baseado em um projeto de embranquecimento estético e eugênico que promove a presença de grupos raciais como exemplos de modernização econômica e, por conseguinte, a aplicação de uma política imigratória na qual estereotipiza tais grupos com o intuito de excluí-los ou de integrá-los em uma série de benefícios sociais. Nesse sentido, no cenário brasileiro, o biopoder, conforme explica a autora, não precisa da raça como categoria

⁶⁵ Essa tese tratou da concepção de Contrato Racial na seção 1.3

institucionalizada para matar, mas da provocação da hostilidade e/ou do desprezo em nível social relacionado ao grupo racial⁶⁶. Por consequência, o dispositivo de racialidade na incapacidade de disciplinar ou de subordinar ativa a estratégia de eliminar o Outro indesejável por meio de diferentes formas:

Assim o biopoder instala os segmentos inscritos no pólo dominado da racialidade numa dinâmica em que os 'cídios' em suas diferentes expressões os abarca, os espreita como ação ou omissão do Estado, suportado pela convivência, tolerância ou indiferença da sociedade. Extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde, inscrevem a negritude no signo da morte no Brasil (CARNEIRO, 2005, p. 93).

Com isso, as técnicas disciplinares partem da racialidade como maneira de determinar o processo saúde-doença-morte conforme as características distintas de cada grupo populacional. Desse modo, para a autora, o cenário brasileiro fornece à branquitude e à negritude condicionantes diferenciados no que se refere ao viver e ao morrer, pois à primeira corresponde o signo do vitalismo, principalmente para aumentar as expectativas de vida, menores índices de mortalidade infantil e acesso privilegiado aos bens socialmente construídos. Por outro lado, mulheres negras e homens negros são orientados para formas divergentes de ações políticas do biopoder. Por exemplo, a questão médica reprodutiva atinge as mulheres negras naquilo que a autora denominou como mortes evitáveis: “A morte materna é, no Brasil, um exemplo clássico que se inscreve nessa categoria das mortes preveníveis e evitáveis” (CARNEIRO, 2005, p. 79). Por consequência, o campo social que gerencia a vida dos corpos é o local mais propício para gerenciar a morte dos corpos negros femininos. No âmbito dos homens negros ocorre um processo de subjetivação por meio da violência. Um dos exemplos na

⁶⁶ Em uma entrevista de 2017 à revista Cult, Sueli Carneiro comenta como a raça, mesmo estando historicamente nas bases das contradições brasileiras, apenas recentemente ganhou espaço na agenda política da esquerda que, por muito tempo, ignorou o fato da raça como estruturante da classe: “Mas o conflito racial não dá para nublar. Ele permanece aqui hoje, estruturando a sociedade brasileira, organizando a própria estrutura de classes sociais. Porque no topo da pirâmide temos uma hegemonia absolutamente branca e nas bases uma maioria absolutamente negra. Então, *raça estrutura classe no Brasil*. Ele problema está desde a abolição. Há um déficit de percepção das contradições da sociedade brasileira desde sempre. Porque foi possível construir o pensamento social brasileiro, seja à direita, com o mito da democracia racial, seja à esquerda, via luta de classes, que em comum obscureceu o valor da raça na estruturação das mazelas sociais, das desigualdades, das contradições desse país” (CARNEIRO, 2017, p. 15, grifos meu).

história do direito brasileiro consiste na “lei da vadiagem” que, dois anos após o término da escravização no Brasil, reinserem os ex-escravizados em um “trabalho forçado com privação de liberdade num contexto em que a maioria da mão de obra masculina de ex-escravizados se encontra alijada do mercado de trabalho” (CARNEIRO, 2005, p. 89).

Através dessa análise, Carneiro comenta que o biopoder institui novas tecnologias com o objetivo de adestrar o corpo para o mercado de trabalho. A autora acrescenta ainda que o dispositivo de racialidade agregado ao biopoder provoca um “mecanismo de produção de dupla consequência: promoção do vitalismo dos brancos e multicídios de negros na esfera do biopoder” (CARNEIRO, 2005, p. 92). Portanto, no âmbito brasileiro as visões raciais são produzidas historicamente com a operação de um “instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo produção e distribuição de vida e de morte” (CARNEIRO, 2005, p. 92).

3.1.2 – Manutenção do necropoder

Apesar de aparentar uma ação biopolítica, o instrumento de produção de vida e morte nas sociedades multirraciais, como a brasileira, detém uma modificação em seus dispositivos por propiciar o desenvolvimento da necropolítica. Essa noção de necropolítica foi conceituada por Achille Mbembe (2011) como poder de controle que na contemporaneidade o soberano detém, não apenas para decidir quem deve morrer ou quem deve viver através da produção de corpos dóceis, mas também pela produção de corpos manuseáveis e descartáveis. Isso se explicita cada vez mais por meio de uma relação radical e transgressora entre Estado e cidadania que manifesta o necropoder a toda população que vive em condição de precariedade: “párias que não foram expulsos da sociedade do bem-estar, mas que ocupam as margens desta; seres invisíveis que habitam não lugares, cuja vida se fala nas mãos do necropoder” (ARCHAMBAULT, 2011, p.11). Dessa forma, o objetivo de Mbembe em trazer a noção de necropolítica é examinar “as trajetórias através das quais o Estado de Exceção e a relação de inimizade tem-se convertido na base normativa do direito de matar” (MBEMBE, 2011, p. 21). Nesse quadro, o Estado de Exceção perdura por meio de um ficcional inimigo que se movimenta na divisão entre vivos e mortos determinada pelo campo biológico, além de fundamentado pela atuação do biopoder que distribui a espécie humana em

diferentes grupos distintos biologicamente e pela operação do racismo: “na economia do biopoder, a função do racismo consiste em regular a distribuição da morte e em fazer possíveis as funções mortíferas do Estado” (MBEMBE, 2011, p. 23).

Assim, para Mbembe, o racismo tem importância no interior da racionalidade do biopoder, já que as políticas sociais do ocidente invariavelmente mobilizam a raça no trato com os povos não-ocidentais, tanto por imaginar a sua inumanidade quanto para exercer o domínio sobre eles. Dessa maneira, o autor remonta à Hannah Arendt⁶⁷ para argumentar que “a política de raça está em última instância ligada à política de morte” (MBEMBE, 2011, p. 22). Diante dessa instância, a necropolítica amplia as fronteiras biopolíticas, pois se “a coisificação do ser humano própria do capitalismo, que explora as formas mediante as quais as forças econômicas e ideológicas do mundo moderno mercantilizam e reificam o corpo” (ARCHAMBAULT, 2006, p. 14), então as pessoas submetidas no interior desse processo não se veem como seres insubstituíveis, inimitáveis e indivisíveis, mas como peças dentro da engrenagem mercantilista.

Essa autoimagem de objeto foi crucial para o período da escravização africana nas Américas. Para Mbembe, tal evento pode ser interpretado como um dos inícios da biopolítica: “em certos aspectos, a própria estrutura do sistema de plantação e suas consequências traduzem a figura emblemática e paradoxal do Estado de Exceção” (MBEMBE, 2011, p. 31). Essa figura tem consigo um paradoxo, pois no âmbito das plantações a humanidade daquele que é escravizado surge mais como um tipo de sombra personificada que resulta em perdas: de morada, dos direitos sobre o próprio corpo e de seus status políticos. Nessas contínuas perdas há um domínio absoluto que segue do nascimento até a morte social, isto é, a uma expulsão para fora da humanidade. É um contexto no qual os corpos negros são marcados de maneira objetificante:

⁶⁷ Mbembe destaca a seguinte passagem de Arendt (2004, p.34) sobre tal política de morte: “Por efeito, politicamente falando, a raça é – digam o que digam os eruditos das faculdades científicas e históricas – não é o começo, mas o final da humanidade; não é origem do povo, mas sua decadência; não o nascimento natural do ser humano, mas sua morte antinatural”. Essa passagem para o autor revela uma referencia atemporal do caráter de dominação do Outro que confere a raça como ferramenta para legitimar o extermínio de uma população. Por essa maneira que Mbembe entende uma sociedade pós-racial como aquela que a raça não está mais determinada pelo fenótipo, mas pela ocupação territorial que determina a vida e a morte daqueles que ocupam um local específico. Essa problemática para Mbembe acentuou-se pelos ataques xenofóbicos em 2015 de negros sul-africanos a negros imigrantes de outras partes do continente africano. Ver em: <http://africasacountry.com/2015/04/achille-mbembe-writes-about-xenophobic-south-africa/> Acessado em 03/11/2017.

Como um instrumento de trabalho, o escravizado tem um preço. Como propriedade, tem um valor. Seu trabalho responde a uma necessidade e é utilizado. O escravizado é, portanto, mantido com vida, mas *mutilado* em um mundo espectral de horror, crueldade e dessacralização intensa (MBEMBE, 2011, p. 33, grifo do autor).

Com isso, a tendência é uma naturalização da violência aos corpos negros escravizados com a intenção de apenas instigar o terror: “a vida do escravizado é, em certos aspectos, uma forma de morte-em-vida” (MBEMBE, 2011, p. 33). Por conseguinte, o processo de escravização não estaria isolado em um período histórico com pouca ou nenhuma relação com o contemporâneo, já que haveria uma reafirmação da maneira como esses corpos foram submetidos e explorados. E nesse processo a raça e, por conseguinte, o racismo tem um encadeamento decisivo para expansão da modernidade. Isso se deve ao fato de que para Mbembe o pensamento filosófico moderno construiu uma ficção sobre a colônia representando-a como o lugar primordial para execução de um poder soberano na margem da lei, e a paz apenas se mostra como rosto de uma “guerra sem fim”. Desse modo, na colônia emerge “a característica mais original desta formação de terror é a concatenação do biopoder, do Estado de Exceção e do Estado de sítio” (MBEMBE, 2011, p. 35), pois é na colônia que os controles e as ordens judiciais podem ser suspensos a qualquer momento, mas agora com a suposta justificativa de “civilizar”.

É dessa justificativa que decorre a análise neste texto da forma como o necropoder desenvolve modos mais contundentes e de ações mais amplas do que na ação do biopoder. O argumento aqui defendido é que a norma biopolítica de “fazer viver, deixar morrer” é substituída, no campo necropolítico, por um *fazer morrer, deixar morrer*, inclusive pelo fato de que todo aparato maquínico de guerra visa uma localidade em específico, transformando o território como espaço de morte, ou seja, “militariza-se a vida cotidiana. Outorga-se aos comandantes militares locais a liberdade de matar a quem apareça e de onde apareçam” (MBEMBE, 2011, p. 53).

Diante disso, não é difícil de observar como essa territorialização de ação do necropoder tem dentro de si um movimento de controle dos corpos de maneira que a morte exposta ao corpo físico pode ser acrescentada também às reproduções culturais e epistêmicas de determinados corpos. É justamente por meio dessa ampliação que

este texto aproxima as interpretações de Mbembe às de Carneiro, principalmente naquilo que a autora destacou como “vitalismo da branquitude”. Um exemplo prático para pensarmos tal contexto foi e continua sendo a reação dos grupos hegemônicos diante das ações afirmativas para o ingresso de estudantes negros no ensino superior por meio de reserva de vagas, sob o argumento de que tal situação promoveria a queda na qualidade do ensino superior. Essa resistência vem se agravando na discussão sobre a instauração de cotas também em nível de pós-graduação, pois esse corpo negro discente, para o vitalismo da branquitude, não estaria apto o suficiente para produzir pesquisas. Outro exemplo de vitalismo da branquitude refere-se à suposta ameaça derivada daqueles corpos negros, com referenciais teóricos e epistemológicos distintos do cânone, e com outras possibilidades de transformação dos interesses de pesquisa. Tal “ameaça” reforça, como contra-ataque, o investimento midiático, político e simbólico de modo a convencer a todos de que a existência/presença de tais corpos negros naqueles espaços pode enfraquecer a produção científica. Essa resistência ratifica o epistemicídio, que se trata de “um elo que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Um exemplo dessa atuação conjunta de epistemicídio e necropolítica pode ser ilustrado pelos impedimentos que antropóloga brasileira Lélia Gonzalez encontrou no departamento de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro. Mesmo com anos de trabalho na instituição encontrou enormes dificuldades para ser chefe do departamento, cargo conquistado somente em maio de 1994 (meses antes do seu falecimento). Tais dificuldades, conforme interpretação de Luiza Helena de Bairros (1999) (intelectual, militante e ex-ministra), não se limitaram às posições políticas de Lélia, mas representam a desconfiança que negros e negras em espaços de poder acionam entre intelectuais brancos, pelo fato de os primeiros aliarem seu engajamento político à produção acadêmica:

Assumindo perspectivas que entendem ser mais coerentes com a experiência de seu povo, os negros intelectuais geralmente são vistos com desconfiança por buscar desconstruir os cânones do pensamento acadêmico que reforçam mais do que desafiam o racismo insidioso [...]. Para além dos embates no interior da academia, os negros intelectuais defrontam-se com o intermitente questionamento da militância negra que tende a opor o fazer teórico ao prático. Isto ocorreu, e ainda ocorre, embora em menor grau, por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar porque nem sempre se percebeu o potencial da

universidade como espaço para a atuação dos negros. Em segundo lugar, pela falta de entendimento quanto ao fato, para que Gramsci já alertara, de que todo grupo social produz seus próprios intelectuais. Estes, em contrapartida, ajudam a construir a identidade do grupo e aprofundam a consciência deste em relação ao papel que tem a cumprir nos planos econômico, social, político e cultural (BAIRROS, 1999, p. 19).

3.1.3 – A *Hybris* acadêmica

Com essa “desconfiança”, a branquitude aplica uma série de estratégias para que a própria rede epistêmica não seja questionada. Uma delas consiste na edificação de certas barreiras epistemológicas, que, conforme argumenta o sociólogo venezuelano Edgardo Lander (2000), são atuantes na racionalidade das universidades latino-americanas por funcionarem dentro de um privilégio epistêmico:

A formação profissional [oferecida pela Universidade], a pesquisa, os textos de circulação, as revistas que são recebidas, os lugares onde são realizados os cursos de pós-graduação, os sistemas de avaliação e reconhecimento dos seus docentes, todos apontam para a reprodução sistemática de uma visão de mundo de perspectivas hegemônicas do Norte (LANDER, 2000, p. 43).

E atento a essas barreiras epistemológicas, Santiago Castro-Gomez (2007) interpreta o funcionamento dessas reproduções de perspectivas hegemônicas do Norte como uma manutenção da colonialidade no interior teórico universitário. Tal manutenção desenvolve-se através de um modelo que encarna a organização e a “estrutura arbórea” da universidade em três tipos de colonialidade: do ser, do poder e do conhecimento. Essa tríade desenvolve-se no pensamento disciplinar que setoriza o conhecimento e funciona como uma “observação colonial sobre o mundo” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 79). Tal observação obedece a uma ordem epistêmica de neutralidade da qual o autor denomina como “hybris do ponto zero”. No entanto, antes de elencar as características dessa denominação, cabe destacar a interpretação do autor sobre essa “observação colonial sobre o mundo”.

Primeiramente, Castro-Gomez analisa detidamente as objeções que o filósofo francês Jean-François Lyotard realizou sobre os relatos modernos de legitimação do saber e da institucionalização da universidade. Para isso, a universidade fundamenta-se em um duplo meta-relato: a educação do povo e o progresso moral da humanidade.

O primeiro meta-relato sustenta que todos os povos necessitam da tecnologia e da ciência para obter progresso e, assim, a universidade surge como meio de impulsionar o saber técnico-científico: “O progresso da nação depende em grande medida, que a Universidade comece a gerar uma série de sujeitos que incorporam o uso de conhecimentos úteis” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 80). Já o segundo meta-relato trata de como a universidade não se restringe a formar profissionais técnicos, mas também a ser uma via de “educação” moral da sociedade: “a universidade busca formar os líderes espirituais da nação. A Universidade age como a alma máter da sociedade, porque sua missão é favorecer a realização empírica da realidade” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 81).

Apesar de direções opostas, os dois meta-relatos possuem alguns pontos comuns dentre os quais Castro-Gomez destaca: a estrutura arbórea que hierarquiza os conhecimentos; a delimitação de uma diferença entre os diversos campos de saber; o estabelecimento de fronteiras epistêmicas intransponíveis; e, obviamente, o uso de cânones para definir os procedimentos metodológicos. Além desses pontos destaca-se o reconhecimento de que a Universidade tem a prerrogativa de indicar a legitimidade de uma produção de conhecimento, já que ali seria o território privilegiado dessa produção. Desse modo para o autor, em qualquer um dos modelos, tal instituição funciona como aquela “que estabelece fronteiras entre o conhecimento útil e o vaidoso, entre *doxa* e *episteme*, entre conhecimento legítimo e conhecimento ilegítimo” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 81).

Esses meta-relatos caracterizam a Universidade como referência colonial do conhecimento e, por conseguinte, inscrevendo-a na “estrutura triangular da colonialidade”. Isso se fundamenta, na interpretação do autor, através do modelo epistêmico moderno/colonial da “hybris do ponto zero”. A origem dessa *hybris* ocorreu entre o período de 1492-1700, pois antes disso o ser humano ocidental, a natureza e o conhecimento estariam inter-relacionados, mas perdeu espaço com a expansão do entendimento moderno de controle racional do mundo em favor de uma busca de resultados mais eficazes. Desse modo haveria um afastamento da natureza do âmbito humano para que fosse minuciosamente conhecida: “isso diz que o conhecimento já não tem como fim último a compreensão das ‘conexões ocultas’ entre todas as coisas,

mas a decomposição da realidade em fragmentos com o fim de dominá-la” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 82).

Um exemplo dessa objetividade seria a filosofia do francês René Descartes. Para Castro-Gomez, Descartes descreveu a certeza do conhecimento como resultado de uma distância considerável entre o sujeito e o objeto. Dessa forma, toda experiência corporal (odores, sabores, cores) funcionaria como “obstáculo epistemológico” e se restringiria ao domínio da *doxa*. E, por outro lado, o conhecimento verdadeiro se fundamentaria no incorpóreo, o *cogito*, que seria similar ao modelo abstrato da matemática: “a certeza do conhecimento só é possível na medida em que se assenta em um ponto de observação inobservado, prévio à experiência, que devido a sua estrutura matemática não pode ser posta em dúvida sob quaisquer circunstâncias” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 82, grifos do autor). Por consequência, a visão de mundo orgânica, viva e espiritual foi substituída pela concepção de mundo-máquina:

Não só a natureza física, mas também o homem [, a mulher], as plantas, os animais, são vistos como meros autômatos regidos por uma lógica maquínica. Um homem doente simplesmente equivale a um relógio quebrado, e o grito de um animal ferido significa não mais do que o ranger de uma roda sem óleo (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 83).

Partindo desse exemplo Castro-Gomez pretende anunciar a ocorrência da “hybris do ponto zero” como o modelo epistemológico característico da ciência moderna. Esse modelo teria algumas características: o “ponto zero” seria a finalidade da ciência em se situar distante do mundo observando-o sem ser observada, similar à metáfora teológica do Deus Absconditus⁶⁸, mas pela impossibilidade de situar-se dessa maneira, a tentativa recorrente provoca uma desmesura, uma “hybris”. Por essa forma, a “hybris do ponto zero” é a tentativa científica de neutralidade perante os fatos do mundo que, no desejo de se tornar neutra, invalida qualquer outro conhecimento que “sente o mundo”. Justamente nesse ponto que o autor relaciona o modelo científico de afastamento do mundo com a produção de conhecimento das Universidades, pois “a Universidade moderna encarna perfeitamente a ‘hybris do ponto zero’, e que este

⁶⁸ Essa metáfora relaciona-se ao conceito metafísico utilizado por filósofos e teólogos do século XIV acerca de um deus que escapa de um “aqui e agora” do tempo mundano para um lugar abstrato que dissimula o mundo.

modelo epistêmico se reflete não só na estrutura disciplinar de suas epistemes, mas também na estrutura departamental de seus programas” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 83). Inclusive pela divisão em disciplinas (sociologia, antropologia, física, matemática, filosofia) materializa-se a ideia de que a realidade deve ser fragmentada para que se alcance a certeza do conhecimento: “o que faz uma disciplina é, basicamente, recortar um âmbito do conhecimento e traçar linhas fronteiriças a respeito de outros âmbitos do conhecimento” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 83). Isso é assegurado por diversas estratégias, como inventar as “origens” de uma disciplina:

As disciplinas constroem suas próprias origens e encenam o nascimento de seus pais fundadores. Em uma palavra, as disciplinas constroem suas próprias mitologias: Marx, Weber e Durkheim como pais da sociologia; ‘os gregos’ como pais da filosofia; Newton como pai da física moderna, etc. (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 84).

Com essa estratégia há uma facilidade para aplicar um recorte epistêmico, já que solidifica os cânones diante dos quais são necessárias as leituras, os temas mais pertinentes e o que deve ser conhecido pelo/a estudante que opta pela disciplina: “os cânones são dispositivos de poder que servem para ‘fixar’ os conhecimentos em certos lugares, fazendo-os facilmente identificáveis e manipuláveis” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 84). E outra estratégia é “arborização” da estrutura universitária, na qual há uma decomposição entre faculdades, departamentos e programas. As faculdades são um tipo de refúgio das epistemes diante da qual há uma administração e controle para gerenciar certa disciplina; os departamentos pertencem aos especialistas vinculados a uma faculdade; os programas são as práticas metodológicas que confirmam a manutenção do que deve ser produzido pelos departamentos e faculdades. Por efeito, como analisa Castro Gomez (2007, p. 84): “raras as vezes os professores podem mover-se entre um departamento e outro, muito menos entre uma faculdade e outra, porque são como prisioneiros de uma estrutura universitária, essencialmente fraturada”. Além disso, cada vez mais se exige uma performatividade com intenção de gerenciar determinados efeitos de poder, diante do qual há uma subordinação das instituições de educação superior aos poderes globais, ou seja, “produzir conhecimentos pertinentes” (CASTRO-GOMEZ, 2007, p. 86).

A partir dessa pertinência que este texto propõe uma associação entre a análise de Castro-Gomez (sobre a “*Hybris* do ponto zero”), a interpretação de Sueli Carneiro sobre a negritude como signo de morte para o biopoder e a formação de territórios de morte provocada pela noção de necropolítica explicada por Mbembe. Essa associação tem como intuito descrever um *modus operandi* das Universidades brasileiras, especificamente as faculdades de filosofia, em impor a corpos negros o significado de “corpos fora do lugar”:

Dentro do racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos fora do lugar e, portanto, como corpos que não pertencem. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios; eles são corpos ‘do lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a qualquer lugar: Europa; África; Norte; Sul; Oriente; Ocidente; tal como centro quanto como periferia. Através de tais comentários, acadêmicos negros são persistentemente convidados a retornar a ‘seu lugar’, o ‘lado de fora’ da academia, nas margens, onde os seus corpos são vistos como ‘apropriados’ e em ‘casa’ (KILOMBA, 2010, p. 30-31).

O crucial dessa estratificação é que não se restringe a um caráter físico, mas também epistêmico, pois a produção de conhecimento filosófico que privilegie pensadoras e pensadores africanos e da diáspora é silenciada por um necropoder. Um silêncio que se movimenta a partir dos regimes políticos atuais que reverberam a forma de controle colonial para desestruturar “os limites entre a vida e a morte que propiciou o *silenciamento do corpo*” (ARCHAMBAULT, 2011, p. 14, grifo nosso).

3.1.4 – Silenciamento epistêmico

Para entender como o “silenciamento do corpo” atrela-se ao epistêmico, a morte aqui não consiste na execução física, mas entende-se a ocorrência de um extermínio de potencialidades de produção de conhecimento. Da mesma forma a Universidade, e dentro dessa a faculdade de filosofia, não são somente domínios coloniais, mas também reprodutores necropolíticos. Para exemplificar, toma-se um caso ocorrido em 2015, na Universidade de Campinas, quando o doutorando em filosofia Teófilo de Souza Carmo Reis tinha como proposta de doutoramento uma tese sobre o filósofo ganês Anthony Kwame Appiah. Entretanto, o discente foi advertido pelo programa que caso continuasse com esse projeto seria desligado, pois uma razão é que a sua

entrada ocorreu por um projeto inicial sobre lógica e com isso a sua continuação necessitaria de uma adequação a essa linha de pesquisa do programa, outra razão deve-se por causa da ausência de especialistas que versassem sobre filosofia africana e, por consequência, impossibilitaria a orientação de tal temática⁶⁹.

A primeira razão aproxima-se daquilo que Castro-Gomez argumenta como expansão colonialista das Universidades latino-americanas no sentido de enquadrar uma possibilidade de pensamento em acordo com a “estrutura arbórea”. Por outro lado, a segunda razão exemplifica a reprodução do necropoder. Inclusive a invalidade da produção filosófica de corpos negros tem como atuação conjunta o necropoder e o epistemicídio pois, concordando com a problematização do filósofo brasileiro Euclides André Mance (2015), há diversos pontos importantes nesse caso que expõem as barreiras epistêmicas para uma produção filosófica africana no Brasil. Inicialmente se há surpresa no fato de não terem possibilitado uma co-orientação para que o estudante completasse a pesquisa no período de doutorado, outra se revela com mais força e fundamenta a canonização de um tipo de filosofia:

A segunda surpresa é que não exista, na Unicamp, um professor que possa orientar o desenvolvimento de uma tese de doutorado relacionada à *filosofia africana*. A pergunta que se pode fazer, quanto a isso, refere-se aos critérios adotados na composição do próprio corpo docente da Universidade. Por que correntes filosóficas não-europeias encontram tão pouco espaço em nossas universidades, como revela esse episódio? (MANCE, 2015, p. 1, grifos do autor).

Essa pergunta revela o quanto de não-reconhecimento uma produção filosófica, no caso africana, impossibilita uma co-orientação ou o desenvolvimento de estudos entre aqueles que compõem o corpo docente acerca de tal tradição. Principalmente porque no Brasil circula nas mentes colonizadas a “obviedade” de não haver filósofos africanos capazes de propiciar tema para doutoramento. E ainda para Mance, a posição do programa de filosofia da Unicamp revela a presença de um argumento caracterizado por um círculo vicioso: “se no doutorado em filosofia da Unicamp não há doutores em filosofia que concentrem sua pesquisa em pensamento africano, lá não se pode formar

⁶⁹ Esse evento está bem descrito na “Carta aberta ao departamento de filosofia da Unicamp” escrita pelo próprio Teófilo Reis: <https://www.geledes.org.br/carta-aberta-ao-departamento-de-filosofia-da-unicamp/> Acessado em 8 de outubro de 2017.

novos doutores em filosofia que tratem dessa matéria” (MANCE, 2015, p. 1). E o empecilho dessa formação em grande medida se deve por causa do espírito universalista que o discurso filosófico europeu construiu a partir de um diálogo caracterizado por uma relação com o mesmo ou, como analisa Mbembe, uma fala diante do espelho:

O pensamento europeu sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação do seu ser primeiro, ou, ainda, no seu próprio espelho (MBEMBE, 2015, p. 10).

Assim, o julgamento no Brasil de qual tema é relevante para um doutorado apenas acompanha esse pensamento europeu que somente consegue se relacionar com aquilo que revela o seu modo de ser, pois um pensamento outro descaracteriza o caráter universalista da “filosofia”. E isso, para Mance, afasta o caráter intercultural que a atividade filosófica poderia se desenrolar e consolida “um circuito de retroação, em que o efeito da deficiência no presente retroalimenta a reprodução da mesma deficiência no futuro” (MANCE, 2015, p. 1, grifos do autor).

Entretanto, vale destacar que o caso envolvendo o estudante da Unicamp se apresentou como o de maior publicidade, quando há aqueles que nunca vêm à tona, pois os/as estudantes negros/as que almejam utilizar do arcabouço filosófico para pesquisar conhecimentos que lhes são próximos cotidianamente, rapidamente no processo de graduação são moldados para reproduzir temas canônicos eurocentrados, ou quando submetem o projeto à seleção de mestrado/doutorado rapidamente têm a recusa ou o afastamento como fato quase naturalizado. Isso, para o filósofo argentino Júlio Cabrera (2016), ratifica a condição de vítima que o estudante brasileiro de filosofia sofre quando projeta uma pesquisa de um pensamento não euro-norte-americano:

Pois toda vez que um estudante de filosofia cursa uma disciplina onde apenas constam autores europeus e norte-americanos, retirados da história oficial da filosofia de Tales a Habermas, cada vez que tem que elaborar um projeto que deve enquadrar-se dentro das possibilidades oferecidas pela instituição, e sem que a mesma faça qualquer esforço por ampliar seus quadros educativos e formativos, o estudante é submetido a um tipo de violência intelectual e institucional, baseada numa situação de unilateralidade e falta de simetria (CABRERA, 2016, p. 7).

Dessa maneira, a situação acadêmica ocorrida na Unicamp apenas explicitou como a Universidade precisa de uma descolonização não estritamente curricular, sobretudo uma descolonização da mente e da maneira como observa a realidade. Com isso evitaria a reprodução daquilo que Castro-Gomez definiu como uma “hybris do ponto zero”, pois a suposta neutralidade sustenta uma hegemonia de posição-de-mundo que impossibilita a exposição dos conhecimentos subalternizados. E sobre isso, Kilomba expõe como no âmbito acadêmico é algo usual, já que a apresentação de pesquisas sobre como o racismo se apresenta no cotidiano geralmente é interpelada com frases do tipo: “você tem uma perspectiva muito subjetiva”; “muito pessoal”; “muito emocional”; “muito específica”; “onde estão os fatos objetivos?” (KILOMBA, 2010). Esse racismo epistêmico apenas ratifica, para a autora, que a academia “historicamente, é um espaço onde nós somos silenciadas e onde acadêmicos brancos desenvolveram discursos teóricos que formalmente constroem-nos como ‘Outro’ inferior, colocando os africanos em absoluta subordinação aos sujeitos brancos” (KILOMBA, 2010, p. 27).

Apesar de tais observações é importante comentar que a Universidade latino-americana, dentre ela a brasileira, possui em vários locais propostas de escapar dessa compreensão de mundo e, também, de fomentar a expressão dos corpos negros não somente como presença física, mas igualmente de maneira epistêmica. Ainda assim, as produções não-eurocentradas na faculdade filosofia são modestas e referem-se a grupos motivados por um corpo docente que pretende não reproduzir princípios coloniais. Outro fato que merece atenção diz respeito à impossibilidade de continuação no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp, pois tal decisão motivou o então ex-doutorando do Programa a buscar no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da mesma instituição o desenvolvimento de sua pesquisa⁷⁰. Essa necessidade de migração acontece a outros corpos negros que investigam temas de filosofia africana em outras áreas, principalmente em programas de pós-graduação de Educação e de História, como (única) alternativa para a realização de seus estudos acadêmicos com temáticas não reconhecidas pela filosofia tradicional, como é o caso

⁷⁰ Mas com novas alterações, já que o doutorando está pesquisando atualmente a produção intelectual de Ângela Davis e Abdias do Nascimento, conforme indica seu Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4718496H3> Acessado em 8 de outubro de 2017.

da filosofia africana. Essa situação, caso queiramos distribuir em uma tabela as pesquisas acadêmicas stricto sensu no Brasil que versaram sobre filosofia africana ou seus correlatos (filosofia da diáspora africana, filosofia afrodescendente) ao longo dos últimos vinte anos⁷¹ (de 1997 a 2017), tem a seguinte estrutura:

Autor/a	Título	Programa	Nível	Ano
Eduardo David de Oliveira	Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação	Educação – UFC	Doutorado	2007
Emanoel Luís Roque Soares	As vinte e uma faces de exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas.	Educação – UFC	Doutorado	2008
Rodrigo de Almeida dos Santos	Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o trágico no prelúdio de uma filosofia da diáspora africana	Filosofia – UFRJ	Mestrado	2012
Adilbênia Freire Machado	Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira	Educação – UFBA	Mestrado	2013
Luís Carlos Ferreira dos Santos	Justiça como ancestralidade: em torno de uma filosofia da educação brasileira	Educação – UFBA	Mestrado	2014
Claudia Silva Lima	De uma África sem história e razão à Filosofia Africana	História – UFMA	Mestrado	2017
Ellen Aparecida de Araújo Rosa	Rekhet – a filosofia antes da Grécia: colonialidade, exercícios espirituais e o pensamento filosófico africano na antiguidade	Filosofia – UFRJ	Mestrado	2017
Katiuscia Ribeiro Pontes	Kemetic, Escolas e Arcádeas: A importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10.639/03	Filosofia e seu Ensino – CEFET/RJ	Mestrado	2017

QUADRO 1: Relação de dissertações e teses brasileiras que tematizaram a filosofia africana até 2017⁷²

FONTE: Organização do autor

Essa tabela apresenta alguns pontos possíveis de serem observados. Primeiro refere-se à concentração dos estados do Rio de Janeiro, Ceará e Bahia como locais que motivaram pesquisas em filosofia africana. O segundo aspecto (não explicitado no quadro) justifica a predominância desses estados devido à recorrência de professores-orientadores: Henrique Cunha Jr. (UFC); Eduardo David de Oliveira (UFBA); Antônio

⁷¹ Aqui vale mencionar a filósofa Helena Theodoro Lopes que defendeu a tese: “**O negro no espelho: Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra**”, na Universidade Gama Filho, em 1985. Tal tese configurou-se como a primeira, em um departamento brasileiro de filosofia, que utilizou pensamentos africanos para elaborar argumentos filosóficos.

⁷² Além dessas pesquisas concluídas há outras em andamento, seja no mestrado: Aline Matos (UFG), Eliseu Amaro Pessanha (UNB), Luís Augusto Ferreira da Silva (UNB); ou no doutorado: Adilbênia Freire Machado (UFC), Ellen Aparecida de Araújo Rosa (UFRJ), Luís Carlos Ferreira dos Santos (UFBA), Katiuscia Ribeiro Pontes (UFRJ), Naiara Paula (UERJ) e Rodrigo de Almeida dos Santos (UFRJ).

Evaldo Almeida Barros (UFMA) e Renato Nogueira (UFRRJ), sendo este último também co-orientador de um dos estudos orientado por Rafael Haddock Lobo (UFRJ). Outro ponto é que tais estudos não se caracterizam como pesquisas do tipo comentadoras de uma obra filosófica ou de um/a filósofo/a; são, diferentemente, pesquisas temáticas. Também se verifica uma equanimidade de gênero dos/as pesquisadores/es, destoando do universo acadêmico brasileiro de um modo geral, em que 71,6% dos discentes da Pós-Graduação de Filosofia no Brasil são do gênero masculino, conforme indica pesquisa de Carolina Araujo (2016, p. 4). Por último, é possível destacar que apesar do recorte temporal ter buscado estudos anteriores aos anos 2000, todas as pesquisas elencadas foram realizadas posteriormente à Lei 10.639/2003, que justamente propiciou uma legitimidade para a produção de pesquisas acerca da filosofia africana e da afrodíaspóra. Tal lei modificou a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (LDB) no artigo 26-A exigindo a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-brasileira para todas as disciplinas, em especial Literatura, História e Artes, como também para todos os níveis de ensino. Essa legitimidade pode ser lida nas “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” que destaca a necessidade de estudo da filosofia africana:

Inclusão, respeitada a autonomia dos estabelecimentos do Ensino Superior, nos conteúdos de disciplinas e em atividades curriculares dos cursos que ministra, de Educação das Relações Étnico-Raciais, de conhecimentos de matriz africana e/ou que dizem respeito à população negra. Por exemplo: [...] em Filosofia, estudo da filosofia tradicional africana e de contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade (BRASIL, 2004, p. 24).

Assim, apesar dos empecilhos, a rede epistêmica sobre a filosofia africana cada vez mais se torna visível, principalmente pela requisição discente em tratar de teorias que se aproximam das vivências coloniais, mas não se reduzem a idiosincrasias colonizadoras⁷³.

⁷³ “Os currículos das universidades, como estão, são demasiado fechados e rígidos, desprezam facilmente as tradições intelectuais não europeias”. Essa frase de um membro do grupo *Decolonizing Our Minds Society* simboliza a oposição ao cânone acadêmico que teve uma repercussão mundial, principalmente pelo fato de que se tratavam de estudantes da Faculdade de Estudos Orientais e Africanos (SOAS) da Universidade de Londres que advertiram para o fato dos referenciais teóricos não contemplarem a variedade epistêmica da produção filosófica contemporânea, pois o corpo docente se

Diante dessa situação, uma série de perguntas deve ser proposta sobre o que seria a produção de uma descolonização filosófica *desde* África: como produzir uma filosofia em território brasileiro que tenha como um dos horizontes o continente africano? De qual maneira se pode pensar a filosofia como opositora ao epistemicídio fomentado pelo necropoder? E, ainda, como fazer dos corpos negros protagonistas de uma história da filosofia? Tais perguntas remetem a uma temática crucial principalmente a nós que somos afrodiaspóricos: a ancestralidade. Principalmente pelo fato de que através da ancestralidade se expõe “o conflito pela sobrevivência” (MBEMBE, 2013, p. 54). Tal conflito impõe-se cada vez mais, pois se a norma do “fazer morrer e deixar viver” condiciona-se, via necropolítica, para acervos de morte compostos por variados multícidios, então a recusa em morrer torna-se um imperativo categórico da sobrevivência. Isso simboliza, para Mbembe, a força da inteligência ancestral diante do poder de matar dos Estados pós-coloniais, de tal maneira que “é a partir desse conflito entre o poder de matar e a recusa em morrer que se determinam as práticas e as representações” (MBEMBE, 2013, p. 54). Assim, por meio dessa força que a ancestralidade africana consiste em um modo de ser que revela o acontecimento da existência negra no mundo, já que, como argumenta a filósofa brasileira Adilbênia Machado (2014, p. 139): “Não somos etiqueta, somos fruto de um tempo e de uma cultura, mas um tempo que vem de outros tempos, uma cultura que tem diversas origens, mas há aquela que nos sobressai, a nossa ancestralidade”. Acrescentando que como a formação do território brasileiro teve como base uma diáspora, isso implica que existe um sentimento contínuo de “fora do lugar”. E como será explicado nas próximas seções, o tema da ancestralidade africana possibilita repensar a condição de

concentrava em estudos de filósofos branco-europeus de séculos anteriores (Kant, Platão, Descartes) e não utilizavam teóricos contemporâneos não-europeus. E essa repercussão é importante principalmente devido ao modo como a mídia se portou diante de tal movimento. O jornal britânico *Daily Mail* trouxe em sua manchete sensacionalista: “*They Kant be serious! PC students demand white philosophers including Plato and Descartes be dropped from university syllabus*” (em tradução livre, a frase que faz um jogo de palavras com o nome de Kant seria: “*They Kant be Serious! [Isso não pode ser verdade!] Estudantes Politicamente Corretos querem que os filósofos brancos, incluindo Platão e Descartes, saiam dos currículos da universidade*”). Por si mesma, essa manchete fornece inúmeras possibilidades de pesquisas, mas no primeiro momento revela a deturpação de uma exigência real para um mero romper de uma tradição hegemônica, quando o objetivo dos estudantes era outro: “Se for preciso estudar os filósofos brancos, então que se ensine a partir do ponto de vista crítico. Por exemplo, dando conta do contexto colonial em que os chamados filósofos do Iluminismo escreveram”.

Para ler mais: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-4098332/They-Kant-PC-students-demand-white-philosophers-including-Plato-Descartes-dropped-university-syllabus.html#ixzz4qFndcJTc>

colonizado e, desse modo, “propor uma autonomia capaz de refletir e dialogar sem necessariamente cair em uma reprodução de saberes” (DANTAS, 2016, p. 422).

3.2 Corpos históricos

Na seção anterior, esta pesquisa deteve-se em analisar como o necropoder agregado à colonialidade visa os corpos negros como âmbito de legitimação da violência epistêmica. Essa violência amplia as próprias configurações com a intenção de atingir o pertencimento diaspórico desses corpos para que impossibilite a afirmação de produções de conhecimento não hegemônicas. Diante disso, a presente seção objetiva propor uma reflexão acerca de como a diáspora africana fornece elementos para uma atividade filosófica. Inicialmente é válido destacar que o termo diáspora foi formulado por meio de duas palavras gregas “*dia*” e “*sperein*” que, respectivamente, significam “através de” e “dispersar”, o que resulta em um “dispersar através de...”. No caso, para a diáspora africana, essas reticências referem-se mais comumente ao Atlântico que simbolizou o campo primordial de violência e controle de populações humanas. Mas além da própria dispersão localizada temporalmente no processo de escravização, a diáspora africana representa melhor a contínua relação entre o continente africano e os povos na diáspora.

Tal perspectiva neste texto entende a diáspora como um “fora do lugar”, ou, conforme Kilomba, como a produção de corpos deslocados. Tal perspectiva difere de Homi K. Bhabha (1998) que define a diáspora como um “entre-lugar”, o que denota uma determinação relacional que funcionaria como uma “utopia da diferença”. Nas palavras de Hall (2009, p. 109): “o ‘Outro’ deixou de ser um termo fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma ‘exterioridade constitutiva’ simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva”. Já o “fora do lugar” resulta aqui da problemática de um modo de ser em contínua construção e sem uma determinação local, pois a cada momento é um Outro do Outro. Essa condição pode ser exemplificada através da resposta da socióloga Avtar Brah (2011) ao questionamento de um estadunidense se o pertencimento geográfico da autora seria África ou Índia:

Em princípio esta pergunta me parecia absurda. Acaso não via que eu era *ambas* as coisas? Uganda era meu lugar, tinha passaporte ugandês. Ali teria passado toda a minha vida, à exceção dos meus cinco primeiros anos [...]. ‘Sou uma ugandesa com ascendência indiana’, contestei. Pareceu satisfeito com minha resposta. Mas eu não podia *ver* que eu fui ambas as coisas. O corpo que se encontrava diante do meu interlocutor já estava classificado dentro das relações sociais, atravessadas pelo gênero, do sanduíche colonial [*sandwich colonial*]. Eu não podia simplesmente *ser*. (BRAH, 2011, p. 24-25, grifos da autora).

A partir dessa observação, este texto procura ponderar sobre a condição “fora do lugar” dos corpos negros na diáspora. Para isso, necessita-se analisar dois fenômenos coetâneos que provocaram violência a tais corpos e que, por efeito, foram cruciais para a percepção do presente através da memória: a colonização e a escravatura.

A escravatura e a colonização fazem parte da declaração de identidade do indígena e cristalizam o que constituiu a sua singularidade na história do mundo, num dado momento. Estes acontecimentos sancionam um momento do seu percurso histórico, no entanto, não o esgotam. Representam referências para quem pretende elaborar uma inteligência daquilo que se vive hoje em dia. Desempenham também um papel figurativo, na medida em que convocam uma memória, ou seja, o conjunto das coisas que acontecem ao indígena, as virtualidades inacabadas do seu passado e da aventura das suas relações com o mundo (MBEMBE, 2013, p. 82).

3.2.1 – Fratura histórica

Os efeitos do colonialismo e da escravatura, conforme Mbembe, produziram uma fratura histórica diante da qual na África negra, tal como o *ser*, o ato de *crer* tornou-se problemático, pois os ritos ancestrais passaram a ter outras significações:

Há tocadores que não sabem o que estão a tocar. Uma vez ouvi um que fazia dançar as pessoas a um ritmo de fazer cair a chuva. Aproximei-me dele e perguntei-lhe: ‘Sabes o que significa este ritmo?’. Ele respondeu-me: ‘Isto não tem significado.’ [...] Hoje em dia, os tocadores podem fazer dançar a um ritmo que se destina a acompanhar um condenado à morte antes da sua execução. (N'DIAYE, 1986, p. 27⁷⁴ apud MBEMBE, 2013, p.59).

Dessa forma, a ancestralidade das sociedades africanas é conduzida por uma readequação diante da “propagação da fé cristã” que estabelece a posição diante de um Absoluto que buscava garantir a humanidade una e sem qualquer exclusão.

⁷⁴ N'DIAYE, R. Doudou. **Le Monde**. Suplemento ao nº 12.906, julho de 1986.

Entretanto, a fé cristã para propagar a sua posição na África Negra, de acordo com Mbembe, apoiou-se em uma lógica de conquista que transformou as populações indígenas desse continente em objetos de maldição e, por conseguinte, construiu uma narrativa de sofrimento histórico: “este sofrimento foi explicado em matéria de maldição, de tal modo que, de todas as raças da Terra, só a raça negra foi ‘evangelizada’ a partir da perspectiva dramática de uma *teologia da maldição*” (MBEMBE, 2013, p. 39, grifos do autor). E para isso, a escravidão e a colonização consolidaram-se como maneiras de expiação desse sofrimento e, por consequência, o “selo de humanidade” com o passar do tempo não era somente utilizado como requerimento perante o colonizador, mas principalmente porque a dúvida da humanidade dos colonizados voltava-se para si mesmos: “Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruído na fé, vivais como cristãos e salveis” (OLIVEIRA, 1940, p. 22-23⁷⁵ *apud* OLIVEIRA, 1969, p.12). Diante disso, há uma organização do presente sempre através de uma lembrança que condiciona a um “imaginário” diante do qual o dito “tradicional” e o “moderno” não contém uma separação em si mesmo, já que “existem temporalidades diferentes que, por vezes, se fundem em um amálgama” (MBEMBE, 2013, p. 86). Por isso, os fenômenos da escravidão e da colonização tornaram-se cruciais até para a contemporaneidade, já que significam uma relação do negro-africano com outros mundos: “a escravidão e a colonização constituem uma modalidade histórica de fuga dos indígenas para fora de si mesmo e o respectivo relacionamento com os outros mundos” (MBEMBE, 2013, p. 81).

Por tais relações construiu-se, no imaginário colonial, uma desconfiança da possibilidade de uma história da África que não estivesse subjugada a determinações exteriores. Inclusive pelo fato de o colonizador atribuir às populações colonizadas uma condição de retrocesso civilizacional, por entender que tais populações reproduziam hábitos ainda “bestiais” e, por consequência, não teriam a capacidade de teorização da história. Essa situação remota ao que Fanon explica como sendo uma consequência do processo colonial que estabelece um mundo permeado por fronteiras reguladas por princípios de exclusão, já que na sociedade colonizada: “nasce-se em qualquer lugar,

⁷⁵ VIEIRA, Antônio S.J. - Sermões Pregados no Brasil. Lisboa, Agência Geral das Colônias, 1940.

de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa” (FANON, 2013, p. 55). Assim, a consolidação da história possuiria uma dependência com aquilo que o colonizador constrói para as colônias, e essa construção geralmente elogia as conquistas territoriais nas sociedades colonizadas: “mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que fez a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte” (FANON, 2013, p. 68). Por tais fatos, para Fanon, esse modelo de interpretação da história não acontece de maneira gratuita, pois há um sistema de ideias que fundamenta certa compreensão de mundo:

O colono faz a história e sabe que a faz. E, porque se refere constantemente à história da sua metrópole, indica claramente que ele é, aqui, o prolongamento dessa metrópole. A história que ele escreve não é, pois a história do país que ele despoja, mas a história da sua nação, quando rouba, viola e esfomeia (FANON, 2013, p. 68).

Desse modo, a sociedade metropolitana reproduz os próprios valores como maneira de visualizar o mundo, acrescentando que cada membro dessa sociedade entende como evidente a determinação dos outros povos a partir de sua “lógica de conquista” (MBEMBE, 2013). Justamente por movimentar-se nessa compreensão de mundo que argumentações, fundadas em uma “licença de época”, facilmente se encontram nos cânones da modernidade:

Só um *público ilustrado*, que perdurou sem interrupção desde o começo até nós, pode autenticar a história antiga. Para lá dele, tudo é *terra incógnita*; e a história dos povos, que viveram fora do seu âmbito, pode começar só a partir do momento exato em que entram nesse círculo. Isto aconteceu com o povo *judaico* no tempo dos Ptolomeus, mediante a tradução grega da Bíblia, sem a qual se teria atribuído pouco crédito às suas notícias *dispersas*. Desde então (se tal começo se identificou de forma conveniente), podem seguir-se daí em diante os seus relatos. A primeira página de *Tucídides* (diz Hume) é o único começo de toda a verdadeira história. (KANT, 1994, p. 17, grifos do autor).

Essa argumentação kantiana corresponde à possibilidade da formação de uma história universal que viesse acompanhar o progresso racional humano a partir de um povo ilustrado. O problema diz respeito àquilo que vem caracterizar tal povo: inicialmente a definição de povo ilustrado corresponde a uma subordinação aos direitos e aos deveres promulgados por um Estado: “a ilustração do povo consiste na instrução

pública do mesmo a respeito dos seus direitos e deveres para com o Estado a que pertencem” (KANT, 1994, p. 66); em seguida, Kant explica que a influência para o desenvolvimento da dignidade dos povos ocorre através da relação estatal com a sociedade civil: “prestar atenção apenas à constituição civil e às suas leis, às relações estatais, na medida em que pelo bem que continham serviram, durante algum tempo, para elevar e dignificar os povos (e com eles também as artes e as ciências)” (KANT, 1994, p. 18). Tais características são importantes para Kant já que quando estas se fazem presentes em um povo, mesmo com o possível surgimento de obstáculos através da degeneração racial⁷⁶, ainda assim é possível visualizar a presença da ilustração. A partir disso revela-se um fio condutor para a compreensão de um “estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra” (KANT, 1994, p. 18). Obviamente que esse desenvolvimento pleno do destino tem como solo um encadeamento histórico específico que vai organizar não somente a história do “povo ilustrado”, mas de todos aqueles que pretenderem ser como tais:

Se partirmos da história grega – como aquela pela qual se nos conservou ou, pelo menos, se deve autenticar toda a outra história mais antiga ou coetânea; se seguirmos a sua influência na formação e na desintegração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência daquele sobre os bárbaros que, por seu turno, destruíram o Estado romano, e assim sucessivamente até aos nossos dias; se, além disso, acrescentarmos episodicamente a história política dos outros povos, cujo conhecimento chegou gradualmente até nós por intermédio dessas nações ilustradas: descobrir-se-á um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo (*que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras*) (KANT, 1994, p. 17-18, grifos nossos).

Para o autor é uma previsão quase indubitável essa probabilidade de legislar sobre outras sociedades, pois ela se baseia na descrição que a metrópole faz sobre a sociedade colonizada, ou seja, como um local ausente de valores até mesmo sendo, “ousemos dizer, o inimigo dos valores” (FANON, 2013, p. 58). Desse modo, a colônia, na tentativa de independência, não se separa totalmente do jugo colonial, pois há uma colonização da mente que reproduz o anúncio do colonizador como aquele que deu “o

⁷⁶ Sobre a discussão da mestiçagem e do hibridismo das raças em Kant ver Charles Mills *Kant's Untermenschen* (2005) e Emmanuel Chukwudi Eze *The Colour of Reason: the idea of 'race'* (1997).

começo absoluto: ‘Esta terra, fomos nós que a fizemos’. Ele é a causa contínua: ‘Se partirmos, tudo estará perdido, esta terra voltará à Idade Média’” (FANON, 2013, p. 68). Mas, então, para o colonizado haveria uma saída desse embuste que invariavelmente provoca uma hierarquia de saberes? Para Fanon, a descolonização torna-se essa via, visto que “a imobilidade à qual é condenado o colonizado só pode ser questionada se o colonizado decidir pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização” (FANON, 2013, p. 68).

Para efetivar a “história da descolonização”, o autor argumenta que esse movimento deve se rearticular com as demandas da sociedade colonizada na qual se localiza, se exige e se necessita. Porém, na tentativa de romper com as normatizações colonialistas, rapidamente eis que surge um “vigilante” posto como defensor dos arcabouços teóricos que fundamentam a história da metrópole:

No seu monólogo narcisista, a burguesia colonialista, através dos seus pensadores, tinha enraizado profundamente no espírito do colonizado que as essências permanecem eternas, a despeito de todos os erros imputáveis aos homens. As essências ocidentais, é claro. O colonizado aceitava a justeza dessas ideias e podia-se descobrir, num recanto do seu cérebro, uma sentinela vigilante encarregada de defender o pedestal greco-latino (FANON, 2013, p. 63).

Essa reação “vigilante” surge pelo fato de que quando se concretiza um pensamento local, valores proclamados como universais por formarem a dignidade da pessoa humana, da clareza e do belo, perdem o próprio brio e manifestam opacidade: “Todos esses discursos aparecem como reuniões de palavras mortas. Esses valores, que pareciam enobrecer a alma se revelam inutilizáveis, porque não dizem respeito ao combate no qual o povo se engajou” (FANON, 2013, p. 64). Um dos exemplos que se pode retirar dos escritos de Fanon acerca dessa “manifestação de opacidade” refere-se às objeções que do autor sobre a introdução de Sartre à coletânea de poesias de Senghor. Para Fanon, tal filósofo francês teve uma abertura para discorrer sobre a importância do movimento da *Negritude* diante de todo o contexto intelectual da época, porém Sartre apenas relativizou a *Negritude* em prol das idiosincrasias intelectuais metropolitanas. Um trecho específico foi destacado por Fanon:

Isso não impede, todavia, que a noção de raça não torne a cruzar-se com a de classe: aquela é concreta e particular, esta universal e abstrata; uma depende do que Jaspers chama compreensão e a outra da inteligência; a primeira é o produto de um sincretismo psico-biológico e a outra, uma construção metódica a partir da experiência. Na realidade, a Negritude aparece como o tempo fraco de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco constitui a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas este momento negativo não possui autossuficiência e os negros que o usam o sabem muito bem; sabem que visa a preparar a síntese ou a realização do humano numa sociedade sem raças. Assim, a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último (SARTRE, 1965, p. 122).

A objeção de Fanon ao raciocínio sartriano é que tal perspectiva interpretou os conceitos da *Negritude* a partir dos conceitos hegeliano-marxistas: “De pronto, a noção subjetiva, existencial, étnica de *negritude* ‘passa’, como diz Hegel, àquela – objetiva, positiva, exata – de *proletariado*” (SARTRE, 1965, p. 122, grifos nossos). Desse modo, Sartre equivoca-se, de acordo com Fanon, ao interpretar a *Negritude* a partir da dialética⁷⁷, esquecendo-se de que a experiência da *Negritude* reconduz a consciência à substancialidade e refuta qualquer essência ou determinações do ser. Inclusive, para Fanon, essa interpretação sartriana contém o erro de “não apenas querer chegar à fonte da fonte, [mas também], de certo modo, secar a fonte” (FANON, 2008, p. 121). Diante disso, Fanon responde a tal proposta dialética que buscou cercear qualquer possibilidade da *Negritude*: “contra o devir histórico, deveríamos opor a imprevisibilidade” (FANON, 2008, p. 122). Essa imprevisibilidade diz respeito ao empenho incompatível do universal abstrato em tentar regular a negritude do corpo negro a partir de seus próprios valores. Assim, não é por meio de uma normatização da História que será possível entender o destino dos corpos negros e aprisioná-los nesse entendimento, pois “o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência” (FANON, 2008, p. 189). Por fim, Fanon explica que a consciência negra não precisa recorrer à universalidade para se afirmar como tal, ela tem a completude por si mesma: “Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar.

⁷⁷ Essa crítica de Fanon à dialética defendida por Sartre contém similaridade com a crítica de Lévi-Strauss para quem Sartre movimentou-se em uma distinção de dialéticas que a “verdadeira” seria a das sociedades históricas e uma dialética repetitiva pertencente às sociedades “primitivas”. Com isso, “é preciso muito egocentrismo e ingenuidade para crer que o homem [e a mulher] est[ão] todo[s] inteiro[s] refugiado[s] num só dos modos históricos ou geográficos de seu ser, ao passo que a verdade do homem [e da mulher] reside[m] no sistema de duas diferenças e de suas propriedades comuns” (LEVI-STRAUSS, p. 2008, 277).

Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria” (FANON, 2013, p. 122, grifo do autor).

3.2.2 – Descolonização dos corpos filosóficos

As objeções elencadas por Fanon acerca da normatização da história propicia o retorno ao comentário de Avtar Brah acerca da interpelação sobre o pertencimento geográfico da autora. Se no primeiro momento a constatação “sou ugandesa de ascendência indiana” (BRAH, 2011, p. 25) obteve certa satisfação, para a autora não foi completa por um detalhe que compõe seu corpo: *the aspect*, aqui traduzido como aparência. Por mais que suscite dúvidas sobre como determinar o que seria uma aparência asiática ou africana, Brah entende que foi pela “aparência” que o colonialismo estabeleceu os próprios regimes de poder: “A aparência [*The aspect*] importava devido à história da racialização das ‘aparências’, importava porque os discursos sobre o corpo teria sido cruciais para a constituição dos racismos” (BRAH, 2011, p. 25). E, a partir disso, operaram-se, nos corpos, poderes racializantes responsáveis por estabelecer inúmeras hierarquias:

Minha relação com estas formações políticas nos EUA estava inextricavelmente ligada a meu status como estudante ‘estrangeira’ que ‘parecia indiana’. Não me catalogaram como ‘asiática’, já que esta palavra se coloca principalmente para os chineses e japoneses norte-americanos. As muitas visitas divulgadas do grupo pop Beatles à Índia em busca de um despertar espiritual fizeram a meditação transcendental e a música clássica indiana considerá-las muito *chic* nos EUA. Esta pode ter sido uma das razões porque os sul-asiáticos, nos campus dos EUA, foram catalogados como ‘outros não europeus’, sobretudo através de tecnologias de exotização, se bem que a própria relação histórica de EUA com o imperialismo e colonialismo global não lhe faltavam importância. Como estudantes africanos, a gente se tratava como não europeus, mas via os estudantes de África com ascendência asiática diferente dos negros-africanos. A estes últimos, por sua vez, diferenciava-os dos negros estadunidenses (BRAH, 2011, p. 30).

Tomando essas observações como mote, este texto retoma uma das perguntas formuladas no final da seção anterior: como fazer dos corpos negros protagonistas de uma história da filosofia? A importância dessa pergunta está no fato de que a filosofia, como já afirmado anteriormente, em suas linhas acadêmicas, construiu uma autoimagem a partir da “invenção grega” que, por fim, se reproduziu em dois polos,

inclusive tratados nos capítulos anteriores: o colonialismo e a identidade. A reprodução do colonialismo por essa filosofia movimenta-se através de um silogismo racista que atribui a incapacidade lógica a certas populações humanas com o objetivo de aplicar um colonialismo epistemológico e, por conseguinte, de essencializar as identidades a partir de um imaginário colonial. Porém esse imaginário encontra um limite pois no seu desejo de universalizar as identidades, não se atenta que a “identidade africana”, assim como as outras identidades, se constroem através de um discurso localizado e afirmativo. Assim, a filosofia construída a partir dessa ideia de “invenção grega” simplifica as epistemologias “não-gregas” a partir de generalizações como “saberes”. Por efeito, essa história da filosofia grega, além de expandir-se através do epistemicídio a outros povos, tem como referencial os princípios estéticos do corpo branco. Não gratuitamente, Charles Mills (1997, p. 2) faz uma crítica veemente acerca dessa branquitude filosófica: “a filosofia manteve-se intocável pelos debates do multiculturalismo, reforma de cânone e trânsito étnico na Academia; tanto demograficamente e conceitualmente, é uma das ‘mais brancas’ (*whitetest*) das humanidades”.

Com isso, propor outra história da filosofia diz respeito à tarefa de descolonização, pois ela seria um dos caminhos para o protagonismo dos corpos subalternizados. Entretanto, como argumentado no início deste capítulo, a descolonização é uma atividade contínua de rompimento com a ideia de humanismo europeu e, portanto, não se trata de um campo de estudo nem uma linha metodológica. Na verdade, como salienta Lewis Gordon (2017, p. 116): “qualquer método presumido, especialmente a partir de um sujeito vivo dentro de um quadro de referências colonizadas, poderia gerar a continuação da colonização”.

No entanto, apesar de a descolonização não ser nem um campo de estudo e nem uma linha metodológica, é necessário ressaltar que na história do século XX houve movimentos teóricos que tiveram como vetor a descolonização como, por exemplo, os movimentos anticolonial, pós-colonial e decolonial. Na luta pelas independências africanas, o movimento anticolonial esteve relacionado em grande medida com os pensadores e pensadoras pan-africanistas, da *Negritude* ou com aqueles que se apropriaram de uma leitura do marxismo: Frantz Fanon, Aimé Césaire,

Marcien Towa, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, dentre outros. Já sobre a posição dos movimentos pós-colonial e decolonial há certa complexidade já que, ao mesmo tempo em que contribuíram para uma teoria não-eurocêntrica, produziram, para certos críticos, uma relação de dependência com as teorias que almejavam oposição, conforme será brevemente apresentado a seguir.

Os estudos pós-coloniais, inaugurados por Edward Said e com enorme discussão em Hommi Bhabha, abarcaram várias teorias das ciências humanas com a perspectiva de refutar os exotismos que a metrópole produziu sobre as coloniais e projetar um espaço criativo e independente da cultura das colônias. No entanto, essa independência contém, conforme a teórica cultural iraquiana Ella Shohat (1992), resquícios de dependência e uma sustentação ao retorno para um passado imemorial:

Ao mesmo tempo, a problemática espaço-temporalidade implícita no termo 'pós-colonial' tem repercussões para a conceptualização do passado na teoria pós(anti)colonial. A ruptura implícita no 'pós' tem sido refletida no relacionamento entre o passado e o presente no discurso pós-colonial, com referência em particular à noção de hibridismo. No momento, a ênfase anti-essencialista acerca das identidades híbridas aproxima-se perigosamente da recusa de todas as buscas para as origens comunitárias como uma escavação arqueológica de um passado idealizado, irreparável (SHOHAT, 1992, p. 109).

Concordando com a autora, a construção de uma história da filosofia a partir de um horizonte pós-colonial limita o protagonismo dos corpos negros por causa do conceito de hibridismo que percorre vários pensadores dessa linha de estudo. Esse limite ocorre, pois apesar de o hibridismo proporcionar “um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou ‘inerentes’ de transformação” (BHABBHA, 1997 *apud* HALL, 2003, p. 75), ainda assim atribui aos corpos negros uma mera adaptação às exigências do mercado. É o que defende Nkolo Foé (2011) que inclusive, em sua análise, une tais críticas ao movimento da Negritude:

A mestiçagem e o hibridismo resultam diretamente dessa visão imperial do mundo. Existe hoje uma convergência marcante entre as doutrinas da Negritude e do pós-modernismo. Da mesma maneira que o Império de Senghor, o Império pós-moderno aparece como o lugar por excelência da mestiçagem e do hibridismo dos seres, segundo as conclusões da antropologia da globalização. [...] Assim, no contexto do pós-modernismo e do pós-

colonialismo, a Condição Negra tem uma forma particular, adaptada às exigências do mercado e do consumismo (FOÉ, 2011, p. 68).

Inclusive, para o autor, é por meio de tal adaptação que o hibridismo e a mestiçagem ganham preponderância na sociedade pós-colonial, pois conformam os povos subalternizados a uma mera interpretação da realidade, sem instigar qualquer modificação, “mesmo se esta realidade parece intolerável e se nossa condição presente seja indigna” (FOÉ, 2011, p. 69). Por consequência, o pós-colonialismo incapacita a transformação da realidade em uma ação revolucionária, tanto mais por fomentar, como acrescenta Shohat, novas formas de colonialismo:

O ‘pós-colonial’ implica uma narrativa de progressão na qual colonialismo permanece o ponto de referência central, na marcha do tempo rigorosamente organizada do pré ao ‘pós’, mas que permite uma ambiguidade relacionada a novas formas de colonialismo, ou seja neo-colonialismo (SHOHAT, 1992, p. 107).

Já ao proporem o “local de vivência” para a produção de conhecimento, os Estudos Decoloniais estabelecem uma vinculação entre epistemologias subalternas com a perspectiva de des-centralizar o conhecimento. As temáticas decoloniais foram desenvolvidas por pensadores e pensadoras como Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, entre outros. Contudo, há ponderações sobre tal movimento devido ao progressivo distanciamento das próprias características de descentralização do conhecimento. Tal contexto foi interpretado por Grosfoguel (2013, p. 47):

Falam como se estivessem além da epistemologia colonial e, sem dúvida, estão reproduzindo continuamente desde o populismo epistêmico e reducionismo geográfico do branco que romantiza o Outro (Dignolo) ou desde o universalismo colonial mestiço que nega a capacidade de pensamento crítico a indígenas e afros nas Américas (Quijano).

Aprofundando esta crítica, a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) faz uma objeção ainda mais contundente: “Neologismos como de-colonial, transmodernidade, eco-si-mia proliferam e enredam a linguagem, deixando paralisados os seus objetos de estudo – os povos indígenas e afrodescendentes – com quem creem dialogar” (CUSICANQUI, 2010, p. 64). Essa crítica refere-se principalmente a

pensadores como Walter Mignolo e Aníbal Quijano que se colocaram como opositores às narrativas eurocêntricas, mas acabaram por reproduzir um novo cânone acadêmico. Para a autora novas hierarquias foram construídas através de um multiculturalismo acadêmico:

Dotados de capital cultural e simbólico graças ao reconhecimento e a certificação desde os centros acadêmicos dos Estados Unidos, esta nova estrutura de poder acadêmico se constrói na prática através de uma rede de professores convidados e visitantes entre universidades e através do fluxo – do sul ao norte – de estudantes indígenas ou afrodescendentes de Bolívia, Peru e Equador, que se encargam de dar sustento ao multiculturalismo teórico, racializantes e exotizante das academias (CUSICANQUI, 2010, p. 64).

Diante de tais objeções, a proposta aqui, reconhecendo e concordando com os limites das várias perspectivas, é propor o protagonismo dos corpos negros na produção filosófica a partir da vertente decolonial. E para isso alguns passos são exigidos nessa empreitada: o primeiro é em “filosofia africana”, amplificar o adjetivo “africana” como tradução de uma filosofia diaspórica já que tal perspectiva ultrapassaria a ideia de África⁷⁸:

Por filosofia *Africana*, quero dizer a exploração da vida moderna, tal como é entendida através de contradições levantadas pela realidade vivida do povo diaspórico africano. Como essas pessoas estão muitas vezes ligadas a muitas outras comunidades cuja humanidade tem sido desafiada, a filosofia Africana é também uma filosofia que fala além da comunidade Africana (GORDON, 2017, p.119, grifo do autor).

O segundo passo é não reproduzir um “colonialismo interno” que, conforme explica Cusicanqui (2010), apenas recicla os diversos pensamentos e recoloniza os imaginários e as mentes das intelectualidades do Sul através do estabelecimento de novos cânones. Desse modo, “a possibilidade de uma reforma cultural profunda em

⁷⁸ Principalmente porque essa ideia está subordinada, conforme Mudimbe (1994), a uma biblioteca colonial. Esta se desenvolveu por meio dos espaços intelectuais preenchidos por contornos de África a partir dos escritos de “viajantes” e “exploradores” do final do século XIX. Tais viajantes foram fomentados pelo paradigma da exotização inventada pelos séculos XV e XVI europeu: “Isso representa um corpo do conhecimento construído com a explícita proposta de tradução fidedigna e decifração da África-objeto. Com efeito, ela cumpriu um projeto político em que, supostamente, o objeto revela seu ser, seus segredos, e seu potencial a um mestre que poderia, finalmente, domesticá-la. Certamente, a profundidade bem como a ambição da biblioteca colonial divulga o conceito de desvio como o melhor símbolo da ideia de África. Refiro-me a esta biblioteca colonial que, além de seus ajustes e arranjos, oferece rastreamento ou reflexões de uma tradição mais longa” (MUDIMBE, 1994, p. XII).

nossa sociedade depende da descolonização dos nossos gestos, de nossos atos, e da língua com que nomeamos o mundo” (CUSICANQUI, 2010, p. 71). A autora acrescenta que com isso desafios são abertos para a criação de nova autonomia e para a construção de laços Sul-Sul com rupturas da base política e acadêmica do Norte:

Construir nossa própria ciência – em um diálogo entre nós mesmos – dialogar com as ciências dos países vizinhos, afirmar nossos laços com as correntes de Ásia e África, e enfrentar os projetos hegemônicos do Norte com a renovada força de nossas convicções ancestrais (CUSICANQUI, 2010, p. 73).

No entanto, esse enfrentamento da relação Norte e Sul não leva em conta meramente a localização geográfica; antes, exige um exercício de constante enfrentamento mental e cultural contra os valores pré-estabelecidos pelo Norte. Exige, portanto, uma mudança nos modos de observar o mundo. Nesse sentido, tanto Sul quanto Norte perduram no conflito interior de uma sociedade colonizada. É o que o filósofo moçambicano José Castiano chama de diálogo entre “o Norte em mim e o Sul em mim”:

O Norte em mim fala de descolonização e o Sul em mim fala de lutas de libertação. O Sul fala de sujeito dessa libertação, o Norte fala em mais ou menos de objeto quando fala de descolonização. Eu acho que a descolonização foi uma consciência ativa dos portugueses, europeus, por ver o sofrimento dos povos africanos e, eu também acho que as independências são produtos da atividade dos sujeitos africanos. Independente de serem libertários ou terem se tornado autarcas. Mas acho que essa epistemologia libertária que custou esforço do século inteiro, ou melhor, de dois séculos, pois no século XIX começa na religião e no século XX, para mim na África entra na política. Há uma epistemologia libertária que ainda não cruzamos com a epistemologia da descolonização, então é um desafio da nossa conversa de um aprender com o Outro (CASTIANO, 2014).

3.2.3 – A imprevisibilidade na filosofia da história

O desafio do diálogo entre Norte e Sul influencia uma escrita da História da Filosofia através de outra noção de Filosofia da História. Inclusive por causa da usual interpretação da categoria de tempo como uma linha progressiva que tende alcançar um ápice (o Absoluto, a Moral, o fim do Estado ou até o fim da História), o hegemônico legitimou uma sucessão de pensamentos ditos filosóficos como modelo de progresso

civilizacional em relação aos dos povos subalternizados: “A primeira página de Tucídides é, na minha opinião, o início da história real. Todas as narrações precedentes estão tão misturadas com a fábula, que os filósofos devem abandoná-las, em grande medida, ao embelezamento dos poetas e oradores” (HUME, 1982, p. 414). Por isso a análise se concentrará em como o tempo ancestral dos corpos negros problematiza a concepção de tempo enquanto forma linear e progressiva. Essa problematização seria uma forma de descolonizar-libertar a Filosofia da História. Para isso, a definição de tempo ancestral de Eduardo Oliveira (2007) será tomada como conceito base:

O tempo ancestral é um tempo crivado de identidades (estampas). Em cada uma de suas dobras abriga-se um sem número de identidades flutuantes, colorindo de matizes a estampa impressa no tecido da existência. Por isso não é um tempo linear, por isso não é um tempo retilíneo. Ele é um tempo que se recria, pois a memória é tão somente um mecanismo de acesso à ancestralidade que tem como referência o corrente. O devir é, portanto, o demiurgo da ancestralidade – e não o contrário! (OLIVEIRA, 2007, p. 246).

O autor explica nessa passagem as características do tempo ancestral, como ele acontece e se torna visível. Em uma primeira leitura apreende-se como a fluidez traduz o tempo em um curso de vários sentidos: “Em cada uma de suas dobras abriga-se um sem número de identidades flutuantes” (OLIVEIRA, 2007, p. 246). Com isso, esse tempo cria pontos de referências acessíveis pela memória que se modificam continuamente. Porém o particular dessa definição é que a ancestralidade não é algo imóvel como se fosse uma identidade fixa e acessada a qualquer momento, mas um jogo de potencialidades de identificações que tem o devir como organizador dessa variação⁷⁹. Diante disso, para um maior aprofundamento na questão do tempo é necessário conceituar a ancestralidade africana.

O mesmo autor considera a ancestralidade como um dos princípios fundamentais da cosmo-sensação⁸⁰ africana que, junto com a diversidade e a

⁷⁹ No primeiro capítulo, o termo “diferença” foi pensado a partir da noção de diferença colonial que “é uma estratégia fundamental, antes e agora, para rebaixar populações e regiões do mundo” (MIGNOLO, 2013, p. 24). Nesse terceiro capítulo, a “diferença” possui o sentido de acentuar a diferenciação, impelir a transformação, ou ainda projetar um devir que para Édouard Glissant (2011, p. 26) funda “as razões de viver de qualquer comunidade numa forma moderna do sagrado, que seria, em suma, uma poética da Relação”.

⁸⁰ O autor utiliza o termo “cosmovisão” para referenciar as tradições africanas. Contudo este estudo utiliza o termo “cosmo-sensação”, conforme a definição de Oyěwùmí (1990, p. 3).

integração, perfazem os corpos em seus múltiplos significados culturais. Assim ela é a base de interação entre os seres visíveis e invisíveis e também permite o acontecimento da tradição. Esse acontecimento, ao mesmo tempo em que representa uma anterioridade ao corpo visível, também o certifica como primordial ao que está porvir. Diante disso, a tradição “que é mais uma forma que um cânone; mais um contorno que um mecanismo de controle” (OLIVEIRA, 2007, p. 100) caracteriza a ancestralidade como uma ação relacional entre corpos “historicamente produzidos” (OLIVEIRA, 2007, p. 100). E nessa produção a ancestralidade reinterpreta o tempo como articulador da existência. Além disso, para o autor, o tempo orienta a filosofia da ancestralidade para o campo da cultura por “tanger outras epistemes e novas possibilidades do fazer político” (OLIVEIRA, 2007, p. 245). Nesse fazer político há uma disputa acerca da ancestralidade, pois a prevalência do passado sobre um vivente propicia um relacionamento entre o poder e a harmonia para ritualizar a cultura. Dessa forma, “a cultura é o movimento da ancestralidade” (OLIVEIRA, 2007, p. 245, grifos do autor).

Esse movimento tem a peculiaridade de relacionar as singularidades que compõem cada corpo e são tangíveis pela memória: “a cultura é um feixe de singularidades que estabelece a estrutura do real. O real, portanto, tem uma estrutura flutuante e fluídica que escorre entre dobras, franjas, terrenos lisos e ondulados” (OLIVEIRA, 2007, p. 247). Assim, a ancestralidade produz e interpreta a realidade como uma disputa constante entre um “regime geral de referência” (OLIVEIRA, 2007, p. 257) e uma multiplicidade de significantes “que recobrem de sentido as ações e os conceitos que revestem a cultura” (OLIVEIRA, 2007, p. 257). E, segundo o autor, a categoria de relação perfaz o caráter temporal da ancestralidade, já que o atual apenas se atualiza em conjunção com o anterior e o posterior. Em consequência, a alteridade torna-se a concretização da ancestralidade, pois esta tem como princípio a coletividade:

A ancestralidade é uma categoria de relação – no que vale o princípio de coletividade – pois não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é antes uma relação, pois não se conjuga alteridade no singular. O Outro é sempre alguém com o qual me confronto ou estabeleço contato. Onde tem alteridade temos relação. A ancestralidade é uma categoria de relação porque ela é um dos modos pelos quais as relações são geridas. *Stritu sensu*, diria mesmo que a ancestralidade é o princípio, ela mesma, de qualquer relação. Toda relação tem uma anterioridade que não prescinde da alteridade. Chega a

ser mesmo condição para que as relações se efetivem (OLIVEIRA, 2007, p. 257).

A partir dessa contínua alteridade, a categoria de tempo não é interpretada como uma linearidade de fatos já que, sem aviso prévio, a presença do Outro pode se concretizar. Em consequência, a ideia de um fim histórico é subtraída em prol da atualidade. Essa atualização contínua orienta as interpretações africanas para uma concepção de tempo histórico, que fornece inúmeras perspectivas de compreensão da realidade, desde a criação de mundo até a execução das justiça humanas. Essas perspectivas são ilustradas dependendo da sociedade africana a que se refere. Por exemplo, naquelas que compõe o pluriverso yorubá são ilustradas através dos *itáns* que, na tradução ocidental, aproximam-se dos mitos. Porém, o tempo itânico difere do tempo mítico enquanto mera circularidade, já que nos *itáns* há também uma reviravolta no próprio círculo. Para melhor ilustrar essa compreensão do tempo, este texto analisa um trecho do *itán* do *òrísá Ògún* acerca da conexão entre o *Àiyé* (a terra, morada dos viventes) e o *Ọrun* (o ilimitado, morada dos *òrísás*):

Quando o mundo era apenas um charco,
Ogum costumava descer do Céu pelas teias de aranha,
Sempre que vinha aqui caçar.
Mais tarde, nesse mesmo lugar, Orixanlá criou a Terra
E desceu com os outros orixás ao novo mundo para completar a Criação.
Orixanlá, porém, tinha dificuldade de andar na densa floresta,
Pois seus instrumentos de bronze não cortavam o mato.
Somente Ogum tinha um instrumento de ferro
Capaz de abater as árvores e moitas e abrir caminho.
A pedido dos orixás, que lhe prometeram recompensa,
Concordou em ajudar Orinxalá.
Por isso, quando eles construíram a cidade de Ifé,
Ofereceram a coroa a Ogum (PARRINDER, 1967, p. 79).

Esse trecho possibilita diversas interpretações, principalmente por essa divisão entre *Ọrun* e *Àiyé* não consistir em um binarismo ontológico, mas “são aspectos contíguos, partes de um mesmo mundo – e não por acaso são representados como metades de uma cabaça, de modo que o mundo seja a cabaça inteira e não apenas o Mungongo ou o Aiyê” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 159). Por esse modo que se destaca a interpretação do dramaturgo nigeriano Wole Soyinka, por ela privilegiar o modo como se constitui a tragédia a partir da cosmo-sensação yorubá. Contudo, este

texto parte dessa interpretação da tragédia yorubá para referenciar uma compreensão de história na tradição yorubá, especialmente naquilo que Soyinka apresenta como “quarto espaço”. Ele representa um abismo de transição diante entre os vivos, os mortos-vivos e os vindouros. Essa compreensão de história é aprofundada conforme o comentário da teórica literária brasileira Eliana Lourenço de Lima Reis sobre o referido trecho do *itán* de *Ògún*:

Dizem os mitos iorubas que, a princípio, os deuses viviam na Terra com os homens [e as mulheres], porém uma falta humana fez com que voltassem a seu mundo. O longo isolamento entre deuses [,] homens [e mulheres] deu origem a uma barreira intransponível entre eles, uma espécie de intrincada floresta feita de matéria e não matéria. Angustiados com a sensação de incompletude devido à separação, os deuses sentiram a necessidade de se ligarem novamente aos homens [e às mulheres]. O único que conseguiu a façanha de destruir a barreira entre mundos foi Ogum, que, usando o primeiro instrumento, feito de ferro, abriu caminho para si e para os outros deuses, reestabelecendo o contato entre deuses [,] homens [e mulheres]. Devido a uma falta trágica, contada em ouro mito, Ogum é obrigado a repetir essa viagem anualmente em favor dos homens, mantendo sempre aberto um canal de comunicação entre os mundos (REIS, 2011, p. 61).

Esse comentário do *itán* destaca aquilo que Soyinka atribuiu a *Ògún* como sendo uma divindade que percorre o “quarto espaço” que inter-relaciona os três níveis da existência:

Na metafísica yorubá, não há outra divindade no panteão que, através de sua própria história e natureza, se relacione tão completamente com o caráter numinoso da quarta área da existência, que classificamos como o abismo de transição. Geralmente, a maioria das metafísicas africanas reconhecem aqueles três mundos que nós já discutimos: o mundo dos ancestrais, o dos vivos e o dos não nascidos. O menos compreendido ou explorado é o *quarto espaço*, um *continuum* escuro de transição onde ocorre a inter-transmutação de essência-ideal e materialidade. Ele abriga a expressão definitiva da vontade cósmica (SOYINKA, 1990, p. 26⁸¹ *apud* SANTOS, 2014, p. 98).

Com isso, nesta tese, o argumento sobre o “quarto espaço” é que ele conecta o “vir-a-ser yorubá” a um duplo sentido da ancestralidade: o corpo e a história. O sentido do corpo estabelece uma experiência que se enraíza na continuidade entre ser humano e divindades. Além disso, conforme argumenta o filósofo brasileiro Rodrigo de Almeida

⁸¹ SOYINKA, Wole. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

dos Santos (2014, p. 95), a valorização do corpo “não se constitui apenas de uma motivação estritamente filosófica, mas possui ligações com uma questão mais ampla de ordem política e cultural”. O sentido da história trata da imprevisibilidade como fundamental na correlação entre os eventos oriundos dos três níveis de existência. Diante de tais sentidos, é tomando a interpretação de Soyinka sobre o *itán* de *Ògún* que aqui será proposto filosofar o corpo como movimento histórico da ancestralidade africana.

Para isso, o importante é compreender como a experiência terrena torna-se primordial para Soyinka desenvolver o princípio da metafísica yorubá. Uma das vias dessa importância refere-se, de acordo com Santos, à noção de “espaço ctônico”, já que há nele um encontro, no interior da terra, entre as divindades e os humanos que ultrapassa uma objetificação religiosa e uma busca de religação através de ritos prioritários: “Nessa perspectiva que valoriza a experiência da vida na terra, o divino não é pensado a partir da transcendência, mas, principalmente, a partir da imanência e da continuidade efetiva entre deuses e seres humanos” (SANTOS, 2014, p. 99). Inclusive, a interpretação de Soyinka é que foram as divindades que necessitaram, movidas por um sentimento de incompletude, vir até o plano humano.

A incompletude surge através da divisão oriunda de uma grande rocha que atingiu e lançou a divindade originária, *Orisanlá*, para o interior de um abismo e o partilhou em mil e um fragmentos que, por efeito, originaram as divindades e os humanos. Nesse abismo formou-se uma “selva primordial” repleta de matéria e não-matéria que estratificou os fragmentos formando uma barreira entre as divindades e os humanos. Desse modo, para as divindades retornarem ao sentimento originário necessitariam atravessar a “selva primordial” e contatar os humanos. Nisso apresenta-se o *òrísá Ògún* como aquele que através do ímpeto e da espada forjada em ferro abriu um caminho que cortou a “selva primordial”. Pelo fato de Este *òrísá* abrir os caminhos através do manuseio da técnica, Ele é referido como *Asiwajú*, Aquele que toma a vanguarda, que precede, que vai à frente dos outros. Por isso, com o espírito vanguardista e a manualidade tecnológica, *Ògún* fornece a abertura àquilo que Soyinka denominou de “quarto espaço”, isto é, o vir-a-ser da contínua mudança que interage

com a diversificação entre mundos dos vivos, dos mortos-vivos e dos vindouros. Por essa abertura que o “quarto espaço” é um elemento trágico da metafísica yorubá:

Esse simbolismo configura a imagem do risco, do perigo, da fatalidade iminente. E esse é o sentido sugerido pela interpretação de Soyinka, quando ele se refere ao abismo de transição, ao vazio, que corresponde ao que ele chama de quarto espaço, ou quarto estágio da realidade cíclica, que se integra em sua concepção da metafísica ioruba, ao lado do mundo dos vivos, do mundo dos mortos e do mundo dos não nascidos (SANTOS, 2014, p. 100).

Desse modo, há nesse abismo realidades cíclicas e sentidos de experiências que surgem e desaparecem diante de uma complementação unitária sobre os próprios modos da realidade. E isso aprofunda aquilo que Soyinka entende como o entrelaçamento do passado, presente e futuro, segundo o modo de interpretação do tempo no mundo yorubá:

O yorubá não se ocupa simplesmente dos aspectos conceituais do tempo, como o europeu; eles são muito concretamente perceptíveis em sua própria vida, religião e sensibilidade, para serem meras etiquetas explicativas da ordem metafísica de seu mundo. Se pudermos por a mesma coisa em termos de noções concretas, a vida, a vida presente, contém em si manifestações dos ancestrais, dos vivos e dos não nascidos. Tudo se dá com vigor nas intimações e na afetividade da vida, para além da mera conceituação abstrata (SOYINKA, 1990, p.143⁸² *apud.* SANTOS, 2014, p. 101).

Essa diferenciação é bem ilustrada na interpretação do *itán* de *Ògún* como “eterno retorno com diferença”. Para ilustrar esse retorno, Soyinka recorre à metáfora da Faixa de Möbius, pois ela é “um anel mate-mágico, infinito em sua autorecriação em anéis independentes, porém ligados e, portanto, para mim o símbolo mais livre que se pode conceber das relações humanas e divinas” (SOYINKA, 1967, p. 87⁸³ *apud.* REIS, 2011, p. 63). Com isso a Faixa de Möbius traduz o movimento de *Ògún* como um círculo que no seu próprio caminho tem um retorno que converge a um ponto específico. É possível interpretar que tal ponto específico é o corpo, pois se acompanharmos a noção de tempo nas sociedades tradicionais africanas ele “não se mostra como mudança e sucessão, mas como o contínuo fluir de um presente permanente que abrange todos os tempos” (REIS, 2011, p. 65). Então a conexão do

⁸² SOYINKA, Wole. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⁸³ SOYINKA, Wole. **Idanre and other Poems**. London: Methuen, 1967.

presente enraíza-se no corpo como forma de manifestar a interação e diversidade entre os três níveis de existência e um exemplo disso seriam as escarificações na pele que em diversas sociedades africanas não identificam apenas a pessoa no seu plano atual, mas referem-se à história que a trouxe até aquele momento e a movimenta para um acontecimento vindouro. Com isso há, conforme Reis, uma renovação de laços entre os seres por meio de rituais que servem para transformar o abismo (*abyss*) em “canais de força” que suspende o tempo e inter-relaciona passado e futuro. Com essas características destitui-se qualquer possibilidade de “centro”, já que cada entidade pertence a uma conexão independente do mundo em que atua:

A coexistência e interdependência desses três mundos impedem a emergência de qualquer noção de centro. Na verdade, o fato de os mundos não serem considerados entidades distintas está associado à visão holística do universo, que se baseia na ideia de totalidade cósmica: o homem recebe sua essência do Grande Ancestral e com ela participa da totalidade de uma consciência universal que inclui todos os seres (REIS, 2011, p. 66).

Essa diversificação do tempo pode ser também ilustrada em um *oriki*⁸⁴ referente ao *òrísá Èṣú*: “Exu pode ter matado um pássaro ontem, com uma pedra que jogou hoje!” (VERGER, 1997, p. 10). Na interpretação desse *oriki* revela-se a não linearidade dos acontecimentos e como essa noção de tempo diverge do princípio de causalidade que circula na mente ocidental, pois não é possível afirmar quais das partes são importantes para julgar o ocorrido. Dentro dessa linha é que a ancestralidade projeta outra concepção de história permeada pelo imprevisível e toma o corpo como um modo de produzir filosofia des-centralizada, todavia localizada. Concordando com Santos (2014, p. 101): “o simbolismo de Ogum e sua vitória sobre o abismo que se constituem como exemplo e matriz originária de um conhecimento que prevê a incidência dos eventos ancestrais e dos eventos futuros na novidade dos acontecimentos do presente”. Dessa leitura é possível entender como a diáspora africana problematiza a história como um evento que tende a retornar a um começo para mobilizar o futuro, pois o retorno problematiza a origem, por ela estar deslocada

⁸⁴ “Nome atributivo que consiste, geralmente, numa frase aglutinada, um poema ou um canto expressado certas qualidades ou fatos particulares concernentes a pessoas, linhagens, divindades, lugares ou objetos” (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 52).

para o corpo diaspórico⁸⁵. E acrescento que essa passagem pela “selva primordial” ratifica a construção histórica e geográfica de uma ancestralidade que pode ser enunciada da seguinte maneira: *um posicionamento do corpo negro no mundo inter-relacionado com os antepassados que produzem história junto aos outros corpos*.

Por essa forma, se o Ocidente estabeleceu a razão como base da história, já que “o único pensamento que a filosofia traz para o tratamento da história é o conceito simples de razão, que é a lei do mundo e, portanto, na história do mundo as coisas aconteceram racionalmente” (HEGEL, 2001, p. 53), então a filosofia da diáspora africana que conclama o corpo como movimento da história e o processo de *Ògún* para atravessar a “selva primordial”, compõe o princípio de uma filosofia que não pensa sobre a distinção de mundos, mas na inter-relação entre diversos mundos. Além disso, essa inter-relação manifesta que o tempo não acontece sem o espaço, já que ambos são formas que se entrecruzam e se constroem através dos paradigmas que modificam as estruturas do pensamento. Com isso, a história desenvolve-se sempre em referência a um território, e com a proposição de uma filosofia diaspórica africana torna-se crucial projetar uma geopolítica do conhecimento que abarque a África como horizonte filosófico e, concomitante, protagonize os territórios dos corpos negros.

3.3 Territórios da filosofia afrodiaspórica

A análise da diáspora africana revelou a produção de uma filosofia não hegemônica que articula o corpo e a história através da interpretação do tempo não como uma linha sucessória e causal dos eventos e nem como uma circularidade que projeta uma repetição dos fenômenos, mas como uma convergência de círculos orientada pela imprevisibilidade histórica encarnada no corpo. Essas considerações promovem outro elemento referente à influência da diáspora na construção de uma filosofia africana: o território. A importância do território é visível quando comparado ao

⁸⁵ E corroborando o filósofo alemão Walter Benjamin (1985), não se deve somente problematizar a origem, mas de enfrentar o perigo do inimigo que busca apagar aqueles que passaram: “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1985, p. 224-225).

seu uso na filosofia ocidental da qual, apesar de inúmeros pensadores tenham conceituado a espacialidade, a concepção de território não obteve tanta importância⁸⁶.

No entanto, é a partir da espacialidade que se explicita a impossibilidade de um “sujeito epistêmico neutro” pelo fato de que invariavelmente “a ausência de reflexões sobre a geopolítica e a espacialidade na produção de conhecimento vai a par com a falta de reflexão crítica quanto ao empenhamento da filosofia e dos filósofos ocidentais com a Europa enquanto local epistêmico privilegiado” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 73). Dessa maneira, o filósofo estadunidense Bruce Janz (2008, p. 101) alerta que a filosofia moderna preocupou-se mais em não “explicar o seu lugar, mas em delinear seu espaço” e essa delinação foi fundamentada pela modificação cartográfica do mapa mundi:

O espaço abstrato, em vez do lugar experienciado, torna-se o modo operacional geográfico. Essa mudança torna possível o controle e a dominação do mundo – todos os lugares são em princípio cognoscíveis *a priori*, em termos estabelecidos por aqueles que construíram a grade. Supõe-se que todos os lugares são como o lugar que fizeram os mapas. Em um mundo focado no lugar, há lugares para o ser humano, e outros lugares que não são para os humanos. Em um mundo espacial, tudo está sob o nosso controle abstrato. A espacialidade traz novas implicações à posse da terra. Essa mudança na imaginação do mundo físico torna a exploração possível – novas terras não estão mais fora dos limites, pertencendo a Deus e a monstros, mas são acessíveis a qualquer um que encontre o caminho até lá e hasteie uma bandeira. E a espacialidade nos inclina a pensar em termos de um mosaico de nações justapostas em um mapa, frações de terrenos possuídos e controlados por diferentes interesses (JANZ, 2008, p. 104).

Essa modificação da espacialidade permitiu a diversos pensadores europeus construírem as próprias visões universalistas sobre lugares e povos sem ao menos terem saído do local que residem. Isso provoca, para a compreensão da filosofia, um “novo *locus* da ideia de um observador ou observadora distanciado(a) que só é capaz de examinar as intrincadas relações entre conhecimento e ideias de espaço porque, no fundo, se encontra para lá dessas relações” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 73). Desse modo, os/as filósofos/as africanos/as, na construção do próprio pensamento,

⁸⁶ A espacialidade é um conceito filosófico que fomentou diversas interpretações de Aristóteles passando por Immanuel Kant e Friedrich Hegel até chegar a Martin Heidegger, Henri Bergson e Maurice Merleau-Ponty. O conceito de território teve maior destaque no século XX na área de filosofia política, principalmente nos trabalhos de Carl Schmitt, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

impõem a si mesmo a tarefa de descolonizar não apenas a mente, mas também o território. O empecilho dessa imposição é que não consiste em uma tarefa gradativa, por causa da questão essencialista “existe uma filosofia africana?”. Essa questão para Janz aparece como um obstáculo para a descolonização, pois permanece atrelada a avaliações de terceiros. Em grande medida, para o autor, essa dificuldade surge da busca de uma espacialização e não da territorialização da filosofia africana. As estratégias espacializantes se afirmam ora por uma via particular (as atividades são autenticamente africanas), ora por uma via universal (as atividades são verdadeiramente filosóficas) e, por fim, enquadram essa filosofia em conceitos “universalistas”: tradição, razão, linguagem, cultura e ação prática. Tais conceitos são importantes, mas por permanecerem em uma interrogação sobre a “existência” da filosofia africana reduz o problema à posse e aos direitos territoriais. Por essa forma, Janz propõe a seguinte interrogação: “o que significa fazer filosofia neste lugar (África)?” (JANZ, 2008, p. 112). Essa pergunta estabelece uma territorialização que independe desses conceitos “universalistas”, já que o movimento constitui a experiência do território:

[a questão] [...] assume que já há um significado contido em um mundo-vida, em vez de supor que ele tem de ser criado ou justificado. Isso não significa que a filosofia africana deva ignorar a tradição, razão, linguagem, cultura e praticidade como conceitos-chave – bem o contrário. Mas cada um desses conceitos comporta-se como todos os outros conceitos, como marcadores de um território viajado e de uma paisagem habitada. [...]. Esse território não pode ser determinado essencialmente – o pássaro vai aonde quer, e não deixa de ser o que é se seu território muda de um ano para o outro. Ele é nômade (JANZ, 2008, p. 107).

Esse nomadismo dificulta a espacialização conceitual da filosofia africana já que o recorte epistemológico baseado em tais conceitos “universalistas” somente apresenta um marcador territorial e não o território, o lugar, dessa filosofia: “não há nada inerente em qualquer conceito que faça dele um conceito filosófico ou africano [...]. Focalizar neles apenas é perder de vista sua territorialidade” (JANZ, 2008, p. 112). Dessa maneira, a espacialização epistêmica refere-se a uma análise, ou até mesmo a uma descrição acerca da existência de conceitos pré-concebidos filosoficamente em certos âmbitos. Por outro lado, a territorialização pressupõe a existência de conceitos filosóficos e busca proposições que coloquem os conceitos em interação mesmo que

ocorram modificações estruturais. Por esse sentido estão presentes na filosofia ocidental discussões sobre o espaço da filosofia, mas o território da filosofia quase não é discutido por consistir em uma obviedade para o Ocidente: a filosofia é grega.

Assim, Janz alerta para a discussão concentrar-se sobre o território e não sobre o espaço da filosofia africana, pois através do território argumenta-se como este lugar (África) propicia um fazer filosófico e o “como” se torna um elemento principal por estabelecer os conceitos enquanto marcadores de vivências. E entre tais conceitos emerge em primeiro grau a tradição, que assinala a importância do lugar para o reconhecimento do fazer filosófico:

Os filósofos, então, onde quer que se encontrem, estão tanto dentro quanto fora de seu lugar, refletindo sobre ele, mas também implicados nele. Como acontece com a própria tradição, os filósofos tentam reconciliar coisas incomensuráveis. No caso da tradição, trata-se da contradição entre o irrefletido de viver com ela e a necessidade de reflexão até para nomeá-la. Na filosofia, trata-se da necessidade de refletir sobre o lugar como se ele fosse separado, enquanto se vive nele e se reconhecem as próprias dívidas para com ele (JANZ, 2008, p. 117).

Com advertência para que o lugar não afaste da produção de uma filosofia, então se retoma a pergunta – como produzir uma filosofia em território brasileiro que tenha como um dos horizontes a África? – com o intuito de projetar as temáticas africanas na filosofia brasileira.

3.3.1 – O corpo-território

A produção de uma filosofia brasileira com horizonte africano efetiva-se pela conjunção entre a ancestralidade africana e a diferenciação entre o espaço e o território. Primeiramente, a ancestralidade tem a característica de relacionar os corpos negros como produtores de histórias, depois o território expõe uma série de conceitos que tendem não apenas a descolonizar, mas também a libertar a própria atividade filosófica por estabelecê-la como um modo de vida. Por conseguinte a conexão entre ancestralidade e território deriva uma reflexão sobre o tempo ancestral como um movimento atrelado ao espaço ancestral por serem articulados pela diáspora africana. Inclusive essa articulação constrói o próprio território, já que, como explica o sociólogo

brasileiro Muniz Sodré (2002), há uma construção de identidade sempre em referência à demarcação de espaço diante da diferença com os outros. E, com efeito, o território funciona como “o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real” (SODRÉ, 2002, p. 23). O relacionamento com o espaço territorial pode ser categorizado em quatro tipos: público, privado, interacional e corporal. Sobre o último, Sodré assim define:

Território do corpo, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade (SODRÉ, 2002, p. 39, grifos do autor).

Por essa flexibilidade que o território do corpo exige uma análise mais nítida, ainda mais que o corpo negro sofreu um processo de violência epistêmica diante da qual qualquer expressão desse corpo não se configurava como um conhecimento legítimo. E essa ideia precisou ser construída de diversas maneiras, sendo no Brasil, por exemplo, através da associação quase intrínseca das manifestações corporais negras como ausentes de qualquer refinamento e cortesia em detrimento àquilo que o espaço urbano brasileiro procurou reproduzir enquanto aparência europeia. Essa associação teve como efeito a segregação territorial, pois “já na distribuição de terras no interior do território urbano impõe-se, por lógica inerente ao processo produtivo, a segregação territorial” (SODRÉ, 2002, p. 42). Além de que essa segregação não foi fortuita, pois como explica a Iyalorixá brasileira, mestra em Tecnologia e bacharel em Relações Internacionais Dalzira Maria Aparecida Iyagunã (2013, p. 32): “o território é o espaço como ponto de partida para qualquer iniciativa em se tratando de humanidade. Tanto no campo como nas grandes ou pequenas cidades é a territorialidade o ponto de equilíbrio para todo e qualquer povo”.

Para evocar o ponto de equilíbrio, então a África funciona não como um território distante cartograficamente, mas como essa inter-relação a partir da geografia corpórea negra. Essa geografia do corpo se manifesta como um território filosófico justamente através da rearticulação de conceitos que a ancestralidade modifica e amplia em uma interação e diversidade com outros corpos. Oliveira (2007, p. 99) explica como sucede o

corpo ancestral em sua ligação com o território da seguinte maneira: “O corpo é chão! Esta é uma definição provisória e definitiva do corpo. *O corpo é terra*. O corpo é solo. O corpo é território” (grifos nossos). Essa definição apresentada pelo autor permite uma reflexão sobre aquilo que antecede e acompanha todos os movimentos do corpo: a terra.

Esse movimento sobre a terra pode ser inferido como oposição às determinações da causa primeira, a *Arkhé*, tão basilar à filosofia ocidental. Inclusive nessa filosofia, os europeus⁸⁷ construíram uma série de investigações sobre o princípio de razão suficiente e sua articulação com o problema do fundamento: *nihil est sine ratione*, nada é sem razão. Assim o entendimento é que todo ente possui um porquê, uma razão, antecedente ao manifestar-se. Pois bem, a prevalência do corpo como lugar histórico-existencial das interrogações filosóficas africanas envolve a terra como base daquilo que é possível se manifestar. Com isso tal prevalência impossibilita o enquadramento do corpo negro no princípio de razão, visto que o corpo “se faz na multiplicidade dos eventos e dos fluxos que o atravessam” (OLIVEIRA, 2007, p. 106). Partindo dessas considerações, este texto propõe outro princípio que teria uma maior proximidade com a definição de corpo ancestral: *kò si ewé kó si òríṣá*⁸⁸, sem folha não há orixá. Os termos oriundos dessa formulação desarticulam a descrição do princípio do fundamento como aquilo que revelaria a causa primeira, a *arkhé*, como princípio do corpo ancestral. Tanto mais por esse corpo não se movimentar através de causas primeiras, mas de uma conexão com os assentamentos. Dessa forma, pode-se afirmar que “sem folha não há orixá” é a interação contínua com a força vital, o *àṣẹ*, do assentamento. Em decorrência, há uma série de contribuições filosóficas que podem ser argumentadas a partir dessa formulação, principalmente, na relação com o território de matriz africana. Para isso, primeiramente, é importante retomar as teorias de Oliveira sobre o corpo ancestral, visto que para o autor o chão diz respeito à singularidade de

⁸⁷ “Para Schopenhauer, existem quatro diferentes princípios de razão: 1) representações empíricas; 2) percepções *a priori* – a sensibilidade pura, a noção *a priori* de espaço e do tempo; 3) noções abstratas – relação do conhecimento com suas consequências; 4) o ser enquanto *querer* – a causalidade vista do interior. Tais princípios lidam com noções vizinhas, mas distintas. Confundindo-as no espírito, o sujeito tende a representar o mundo por um só princípio de razão, uma única e mesma forma de operação intelectual, que é a causalidade” (SODRÉ, 2001, p. 91).

⁸⁸ Por referência a essa frase denota-se que se utilizará do arcabouço linguístico Yorubá.

cada corpo por revelar o próprio encontro com o ser: “não há ontologia sem corpo, pois a ontologia é a terra do ser. O corpo é o ser” (OLIVEIRA, 2007, p. 99).

Esse “ser” não objetiva uma identidade, mas se define através de uma relação com os ancestrais. Por isso que a história dos ancestrais africanos permanece inscrita nos corpos negros e as expressões corporais simbolizam textos históricos. E a escrita desses textos (corpos) incide em um movimento dinâmico de uma filosofia corpórea e de um corpo cultural: “O corpo ancestral é a reunião desta filosofia, desta cultura bem como o resultado desse movimento de contatos e conflitos que se deram e se dá na esfera social, política, religiosa e corporal” (OLIVEIRA, 2007, p. 101). Assim, o corpo já é uma filosofia que se caracteriza nem pela interpretação nem pelo entendimento, mas sim como experiência que se encarna no corpo através da memória e traça uma trajetória da própria ancestralidade: “Por isso é preciso fazer o movimento da volta, mas volta não é retrocesso. É o movimento descontínuo e polidirecional” (OLIVEIRA, 2007, p. 107). Tal movimento tem a característica de um entre-lugar: “é preciso partir sempre de um lugar. Partimos do lugar cultural africano que é um lugar desterritorializado. Pela diáspora negra e pela própria aventura humana o lugar cultural africano tornou-se um entre-lugar” (OLIVEIRA, 2007, p. 107). Esse entre-lugar, entretanto, não se reduz a um termo da hibridez cultural, mas como uma encruzilhada que manifesta direções múltiplas: “a encruzilhada é o lugar mesmo em que se cruzam as fronteiras. Aqui, mesmo os limites se cruzam e confundem-se uns nos outros” (OLIVEIRA, 2007, p. 116). Dessa forma, este estudo entende o corpo como o local privilegiado do entre-lugar, pois seja em qualquer direção ele está presente e define a filosofia como uma invenção, uma descoberta e uma rememoração. Assim, o território do corpo negro concretiza-se através de possibilidades de contexto e abre-se à aventura do contato e da transformação.

Esse contato e transformação fornecem um sentido à filosofia africana que amplia o próprio território pelo fato de o corpo unificar o biológico e o cultural, ou seja, “ele é a lógica que perpassa qualquer movimento, inclusive o da cultura. Ele é a condição de qualquer movimento, inclusive o do organismo” (OLIVEIRA, 2007, p. 103). Desse modo, o corpo ancestral possui certas características que possibilitam ao território filosófico brasileiro produzir um conhecimento *desde* África. Porém isso

dependeria da compreensão de que “ancestralidade é um resgate do corpo não como volta ao passado, mas como atualização da tradição. Ser animal de novo é o que há de mais pós-moderno hoje em dia.” (OLIVEIRA, 2007, p. 111). Esse requerimento pelo “de novo” não indica que existiu um momento de ausência de animalidade no humano, mas refere-se ao esquecimento da animalidade que a filosofia ocidental projetou continuamente na sua tradição⁸⁹. Por esse motivo, é importante tratar a encruzilhada como o território da diáspora africana que denota o corpo como vertiginoso e extrapola as fronteiras entre natureza e cultura. Em outras palavras, o corpo negro é um “corpo sem fronteiras” pois está em contínua transformação. Justamente essa transformação aproxima-se da *òríṣá Oyá*, pois ela é “a orixá que habita os nove mundos. É a orixá da mudança, e no meio da tempestade – sinal indiscutível de mudanças – rebrilham os relâmpagos como uma espada de fogo cortando os ares, impelindo a transformações” (OLIVEIRA, 2007, p. 204). E esse aspecto de transformação é mais explícito no trecho do *itán* em que *Oyá* se despe da pele de búfalo:

Ogun foi um dia caçar na floresta.
 Ele ficou na espreita e viu um búfalo vindo em sua direção.
 Ogun avaliou logo a distância que o separava
 e preparou-se para matar o animal com sua espada.
 Mas viu o búfalo parar e, de repente,
 baixar a cabeça e despir-se de sua pele.
 Desta pele saiu uma linda mulher.
 Era Oyá, vestida com elegância, coberta de belos panos,
 um turbante luxuoso amarrado à cabeça
 e ornada de colares e braceletes.
 Iansã enrolou sua pele e seus chifres,
 fez uma trouxa e escondeu num formigueiro.
 Partiu, em seguida, num passo leve, em direção ao mercado da
 cidade, sem desconfiar que Ogun tinha visto tudo
 (VERGER, 1997, p. 56).

Para Oliveira (2007) este *itán* narra como o corpo de *Oyá* tem um duplo pertencimento: o búfalo e a mulher. É possível interpretar nesse pertencimento que apesar de natureza e cultura ocuparem espaços diferentes, elas possuem um território em comum: o corpo. Para ratificar essa interpretação ressalta-se a historiadora brasileira Maria Antonieta Antonacci (2002) que também analisa esse *itán* por ele

⁸⁹ Essa temática foi tratada na seção 1.2.

evidenciar a dinâmica e sobrevida da cultura através da natureza e, com efeito, os corpos sem fronteiras que funcionam como “veículo de passagem”:

O movimento de despir/vestir sua pele de búfalo sinaliza para como esta divindade simboliza sua condição como se faz ver e ser vista no panteão cósmico dos orixás. Na pele de búfalo, dá a ver suas forças e energias, identifica-se, sendo reconhecida entre as divindades e os humanos com as características desse animal. Sendo divindade de ‘lealdade absoluta’ ou ‘extrema cólera’, conforme diz Verger, seu enigmático temperamento pode ser exteriorizado na metáfora da pele de búfalo. Todavia, é como ‘veículo de passagem’ que sua pele de búfalo mais chama a atenção, por auxiliar a decifrar o enigma de *corpos sem fronteiras*, uma vez que lançá se faz representar entre cultura/natureza, corpo investido com forças e energias de seres e elementos da natureza, e também com belos panos, vestes, adornos de sua cultura (ANTONACCI, 2002, p. 173-174, grifos da autora).

Desse modo, como “no espaço-mato Oyá é um rude animal; no espaço-mercado Oyá é uma sofisticada mulher” (OLIVEIRA, 2007, p. 207) então se manifesta o duplo pertencimento da cultura e da natureza agindo sobre o mesmo corpo-território, principalmente porque “em qualquer dos mundos ela é encantadora. E de qualquer maneira seu encanto obedece às normas de conduta dos antepassados” (OLIVEIRA, 2007, p. 207). Por isso, a filosofia africana tem um território que transforma tanto o espaço quanto o tempo por estar assentada sobre uma força histórica.

3.3.2 – Encruzilhada do corpo negro

O assentamento não apenas condiciona um território filosófico africano, mas permite articular outras maneiras de pensamento diante dos quais natureza e cultura não são formas distintas, e sim se agregam no corpo. A partir desse destaque ao corpo é importante retomar a última pergunta: de qual maneira se pode pensar essa filosofia como opositora ao epistemicídio fomentado pelo necropoder? E formula-se outra: pelo fato de o necropoder atuar na perspectiva de transformação do território em acervos de morte, qual seria a resistência produzida pelo corpo negro? A análise para tais repostas orienta-se para a *sim-poiésis* do corpo negro. Essa *sim-poiésis* simboliza uma resistência, visto que como aponta Achille Mbembe, o negro na contemporaneidade tornou-se um signo de fantasmagoria de tal maneira que não designa determinada

realidade significativa, “mas um jazigo, ou melhor, uma ganga de disparates e de alucinações que o Ocidente urdiu, e com a qual revestiu as pessoas de origem africana capturadas nas redes do capitalismo emergente nos séculos XV e XVI” (MBEMBE, 2014, p. 76).

Com isso, o corpo negro recebe os significados a ele atribuídos e sofre uma invasão de signos que se apropriam do seu território: “cria-se efetivamente um corpo de metáforas” (OLIVEIRA, 2007, p. 111). Essas metáforas são resultados de uma construção cultural que invariavelmente constrói uma série de subjetividades das quais o corpo negro desenvolve a partir da violência: “trata-se de diluir a identidade de cada coisa em ínfimas identidades sem ligação direta com a originária. A violência alucinatória baseia-se, deste ponto de vista, na negação de qualquer singularidade essencial” (MBEMBE, 2014, p. 243). Entretanto, para Oliveira, “o corpo é um tecido cultural e, assim, nunca pode ser reduzido a um conceito posto que é território da cultura, portanto, *locus* da experimentação” (OLIVEIRA, 2007, p. 111). E, diante disso, pode-se dizer ainda que o corpo é um produtor de conceitos que intermeiam contextos expostos através do território:

O corpo é um signo. Um conceito é a mediação da relação dos signos com o contexto, portanto, qualquer corpo é definido pelo contexto. Por sua parte o contexto é uma categoria advinda da experiência do corpo e esta, por sua vez, é o território comum que *unifica* contexto e discurso, conceito e realidade, significante e significado (OLIVEIRA, 2007, p.112, grifo nosso).

Essa unificação para o autor pode ser observada nos movimentos socioculturais como a Tempo Livre⁹⁰ e a Capoeira Angola, instituições que desenvolvem conceitos africanos e afro-brasileiros. Inclusive tais movimentos destacam-se como territórios de experiência que “realizam a ‘leitura’ do corpo a partir de seu próprio regime de signos – comum entre elas – em contrapartida à leitura que a sociedade contemporânea empreende. O corpo, aí, é um significante flutuante” (OLIVEIRA, 2007, p. 113, grifos do autor). O autor faz uso da afirmação de “significante flutuante” a partir do filósofo português José Gil (1995) que explica a função desse significante da seguinte maneira:

⁹⁰ A “Tempo Livre” é um espaço localizado atualmente em Fortaleza e criado pelo baiano Norval Cruz. Mestre do grupo que tem como propósito a ampliação da consciência corporal e favorecer o reconhecimento da ancestralidade africana.

“estes significantes flutuantes não designariam, por conseguinte, nada de preciso, tendo apenas um ‘valor simbólico zero’; mas seriam dotados de uma função fundamental porque permitiriam ao ‘pensamento simbólico exercer-se’” (GIL, 1995, p. 204)⁹¹ *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 114). Esse exercício, para Oliveira, consolida essa significação como ponto zero que está presente em qualquer estrutura que funcionaria na atribuição de significados. Por outro lado, o autor atribui a qualquer dinâmica de matriz africana não somente um “significante flutuante” mas também uma “Forma Cultural” que “é a existência sem predicado, daí sua máxima desterritorialização e consequentemente sua potência de criar identidades. Não é uma essência, ao modo clássico, mas uma referência desterritorializada” (OLIVEIRA, 2007, p. 114). E a diferença entre ambos se concretiza entre a fronteira e a encruzilhada, pois “a fronteira denota o limite de um território e outro; a encruzilhada é o lugar mesmo em que se cruzam as fronteiras” (OLIVEIRA, 2007, p. 116).

Diante disso destaca-se já uma resistência ao avanço do necropoder, pois na medida em que ele atua a partir das fronteiras, segregando territorialmente diversas populações e com o aparato maquínico ocupando certos espaços, a encruzilhada surge em inúmeros caminhos desarticulando as funções necropolíticas ao projetar outros espaços que não se deixam computar dentro da racionalidade do necropoder. Por isso, para Oliveira (2007, p. 122):

Na capoeira, no jongo, na Tempo Livre ou nas religiões de matriz africana, pode-se falar de um movimento de construção do corpo; de uma *auto-poiésis* [*sim-poiésis*]⁹² do corpo negro engendrada desde a ancestralidade comum que interliga as manifestações culturais (corporais) afrodescendentes (grifos do autor).

Essa *sim-poiésis*, que tem o corpo como eixo basilar da dinâmica cultural dos povos negros, proporciona uma maneira de apreensão do mundo que não separa natureza e cultura, corpo e espírito, mas reestrutura o corpo diante da fragmentação

⁹¹ GIL, José. Corpo. In: Enciclopédia Einaudi. **Soma/Psiquê-Corpo**. N. 32. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1995.

⁹² Eduardo Oliveira utiliza em seu livro o termo *auto-poiésis* para referenciar a autodeterminação do corpo negro. Mas aqui a escolha se deu por *sim-poiésis* haja visto o significado atual no âmbito das pesquisas botânicas e dos processo da evolução da fauna e flora como “fazer-produzir juntos”. Por essa maneira, o termo atualiza e contribui para pensar a produção do corpo negro como constituída aos outros corpos negros. Para ver a problematizações do termo “simpoiésis” na Era do Antropoceno ver Donna Haraway (2015).

provocada pelo período escravocrata. Essa reestruturação dos corpos pode ser exemplificada nas religiões de matriz africana em que os iniciados reaprendem a ser corpo através de uma ligação com os ancestrais: “No dia do *oronkó*, isto é, ‘o dia do nome’, ele vai sair da reclusão do *roncó* e proclamará para toda a comunidade seu novo nome: neste dia dá-se a conhecer ao mundo o nascimento de um novo orixá!” (OLIVEIRA, 2007, p. 122). Assim, o corpo torna-se deslocamento de ancestralidade fornecida pelos *òrìṣás* e pelos antepassados. Esse deslocamento forma o *ara* – o corpo: “O corpo, assim, é o resultado de um processo de subjetivação, por um lado, e da vinculação com os antepassados, por outro. Ele é fruto de uma interação simbólica concomitante à comunidade dos humanos e dos orixás” (OLIVEIRA, 2007, p. 122). Com isso, a produção de tais corpos também constrói uma filosofia da atualidade que, por indissociar o sagrado do profano, torna-se uma imanência daquilo que é espiritual na terra:

Dessa [*sim-poiésis*] do corpo negro nasce uma filosofia que brota da terra, que fala através do território-corpo, que enfrenta o significante despótico – que tudo reduz à filosofia da totalidade; que combate o niilismo – uma vez que se reporta a um território de origem produtor de sentidos atualizados em rituais e festas. Um corpo que se constrói sobre o legado da sabedoria ancestral, que graças à ginga e à consciência corporal em termos de ancestralidade, afirma-se como algo absolutamente novo e antigo, capaz de re-inventar a si e a seu mundo. Na cosmovisão africana há a sacralização do corpo na naturalização do divino (OLIVEIRA, 2007, p. 124-125).

Entretanto, a atuação da necropolítica não se enfraquece perante a impossibilidade de deslegitimar a ancestralidade dos corpos negros, já que, como foi destacado anteriormente, para produzir nos corpos negros o sentimento de “não se sentir em casa” em espaços como na universidade, a articulação com o epistemicídio torna-se prioritária para concretizar tal ação. Diante disso, outra observação de Oliveira contribui para a análise da resistência ao necropoder: o paradigma *Èṣú*. Ele representa uma resistência ao epistemicídio do necropoder não apenas pelo motivo de estar presente nas encruzilhadas, mas por ser o “dono do corpo” e ser o próprio movimento da comunicação:

Para os iorubas, a individualização é tornada possível pela dinamização das duas polaridades (masculino e feminino) por um orixá (divindade) que movimenta o sistema, transportando a fala, propiciando os contatos, acelerando as trocas. Trata-se de Exu, Exu-Bara (ou ainda, Legba, Legbara, Olegbara), o “dono do corpo”, representação coletiva do individual (SODRÉ, 1997, p. 31).

Com isso, a singularidade de um indivíduo apenas tem sentido quando acontece em um coletivo, principalmente porque o corpo é uma conexão entre o *Òrun* e o *Àiyé* que tem o *èmí* como sopro de vida. Dessa maneira, a formação humana acontece por meio de uma indivisibilidade entre o *orí* (cabeça) e o *aperê* (suporte) que mantem as forças mobilizadoras que asseguram a existência individual. Nesse sentido *Èşú* proporciona o desenvolvimento do sujeito humano e, por conseguinte, “[...] associa-se tanto aos aspectos fisiológicos como psicológicos do corpo, é de fato o seu ‘dono’” (Sodré, 1997, p. 31). Nessa constituição, este texto remonta a um *itán* para explicar os aspectos do paradigma *Èşú*:

Certa feita, Exu pintou a metade direita do corpo de vermelho e a outra metade de preto. Aí apostou com dois amigos que aquele que soubesse dizer qual era a sua cor ganharia uma incrível recompensa. Os dois acharam muito fácil, mas cada um só estava vendo uma metade do corpo de Exu. E discordaram tanto que acabaram brigando. Exu riu muito e depois falou: ‘Vocês não saberão como eu sou se não derem a volta em torno de mim’ (LIGIERO, 1993, p. 56⁹³ *apud* OLIVEIRA, 2007, p. 128).

Primeiramente desse *itán* percebe-se a ausência de sentido quando se privilegia um olhar sobre os eventos a partir de um entendimento absoluto, já que não permite constatar outras perspectivas. Assim *Èşú* impulsiona o inconformismo com aquilo que rapidamente se acomoda com o verdadeiro e descarta o falso. Entretanto esse impulso carrega um cuidado já que para ampliar as perspectivas precisa-se dar a volta em *Èşú*: “Dar uma volta é, de fato, um movimento curvo e não retilíneo, que dependendo da velocidade que se cumpra a tarefa, pode levar à vertigem o espectador. Exu é o mestre da vertigem!” (OLIVEIRA, 2007, p. 129). Depois, *Èşú* é o princípio da individuação, pois se ele transita nas margens que dão estrutura ao centro, então toda identificação de um sujeito pode ser modificada e, por efeito, transformar a tradição para mantê-la atuante. Por isso “que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo” (OLIVEIRA, 2007, p. 129). Por último, a composição do mundo está com *Èşú*, pois

⁹³ LIGIERO, Zeca. *Iniciação ao Candomblé*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

como ele é o “dono do corpo” e já que “ser equivale a ter corpo” (SODRÉ, 1995, p. 31), então *Èṣú* interliga todos os elementos e todos os mundos:

Assim é que ele habita cada ser vivo, animal, vegetal ou mineral. Daí tudo estar sob o jugo de Exu, pois ele é o todo da sabedoria africana e essa sabedoria se expressa não em conceitos de totalidade, mas em expressões de singularidade (OLIVEIRA, 2007, p. 140, grifo do autor).

Tais considerações revelam as faces desse *òríṣá* que por meio da multiplicidade constrói a unidade, podendo ser interpretada na filosofia africana justamente através dos *itáns*. Os *itáns* revelam justamente com quais valores os corpos diaspóricos se relacionam; e como a comunicação anunciada pelo território é através de *Èṣú* então Ele “é a síntese da sabedoria produzida pela experiência africana” (OLIVEIRA, 2007, p. 144, grifos do autor). Essa síntese produz outra característica do paradigma *Èṣú*, no sentido de que não exclui outros paradigmas, na verdade há uma inclusão contínua, pois a tarefa é desmistificar a verdade paradigmática de que há apenas um caminho para resolução de uma questão. Isso é crucial, pois a encruzilhada funciona como espaço de encontro entre perspectivas que aparecem e desaparecem à medida do tempo e se transformam conforme os corpos que por ali se cruzam. Por isso que Oliveira argumenta que *Èṣú* é um simulacro que seduz a realidade através da ideia do jogo:

Assim a ideia do jogo é uma pintura das possibilidades de combinações de imagens que constituímos e que nos constituem. O mesmo ocorre com a ideia de sedução do real, pois a sedução é ao mesmo tempo um modo e uma finalidade que articula diversificadas formas signícas para alcançar seu fim e favorecer seu meio (OLIVEIRA, 2007, p. 145).

E através desse simulacro que se formula uma compreensão de cultura como sendo uma produção de imagens que qualquer dicotomia significaria um desvario dogmático de uma racionalidade orientada somente para aquilo que é visível. Desse modo, o simulacro de *Èṣú* não se traduz como algo referente à negação de realidade, mas como uma combinação de realidades que podem ser experimentadas nas formas linguísticas do corpo, como na capoeira: “A roda de capoeira angola bem entendeu o funcionamento do simulacro como cultura. É o tempo todo um jogo de simulação que

exige o tempo todo a ritualização do mundo e a teatralização do viver” (OLIVEIRA, 2007, 145).

3.3.3 – Assentamento filosófico

As considerações sobre o paradigma *Èṣú*, os corpos sem fronteira de *Oyá* (búfalo e mulher, ou seja, natureza e cultura) e a intermediação entre mundos de *Ògún* compuseram o arcabouço histórico-existencial dos *òrìṣás* que forneceram respostas a algumas questões-guias deste capítulo. Principalmente em vista de uma contraposição às barreiras epistemológicas acerca de uma filosofia africana. Mas as respostas não se detiveram somente a apresentar a legitimidade, mas também os contributos dessa filosofia. As perguntas podem ser visualizadas com as respectivas respostas da seguinte maneira:

- Como produzir uma filosofia em território brasileiro que tenha como um dos horizontes a África? *Através da transformação promovida pelos corpos sem fronteira, ilustrada pelo itàn de Oyá, que unifica natureza e cultura.*
- De qual maneira se pode pensar a filosofia como opositora ao epistemicídio fomentado pelo necropoder? *Pelo paradigma Èṣú que proporciona a produção contínua de espaços através da encruzilhada.*
- Como fazer dos corpos negros protagonistas de uma história da filosofia? *Por meio de uma construção de filosofia da história, conforme o itàn de Ògún que insere o corpo como convergência de círculos e inter-relaciona diferentes mundos.*

Nessa visualização percebe-se que os *itans* de *Èṣú*, *Ògún* e *Oyá* protagonizaram a resistência do corpo negro, já que cada um desses *òrìṣás* simbolizou um âmbito em particular: a geografia, a história e a diáspora. E no cruzamento de tais âmbitos sobre a produção da filosofia africana, esta pesquisa estabelece como análise um território em específico, que com seus espaços conceituais contribui para descolonizar-libertar a atividade filosófica: o terreiro. A escolha poderia orientar-se para outros territórios

(samba, capoeira), mas se deu pelo terreiro pelo fato de que ele agrega os três âmbitos anteriormente destacados e conforme o comentário de Sodré (2002, p. 55): “[o terreiro] é uma África ‘qualitativa’ que se faz presente, condensada, reterritorializada”. E por essa reterritorialização de uma África “qualitativa” que o terreiro no contexto brasileiro compõe um lugar de resistência que tem como objetivo uma produção de humanidade ao buscar o equilíbrio entre todos os componentes do espaço visível ou invisível. Por consequência, para Sodré, o terreiro mantém grande parte do patrimônio cultural negro-africano ao reservar o significado de memória coletiva como aquilo que está culturalmente em conjunto:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de ser ‘reterritorializar’ na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais (SODRÉ, 2002, p. 53).

Esse conjunto acontece através de uma comunidade litúrgica, o *Egbé*, que se localiza no primeiro momento fora do contexto urbano – no mato – com a estratégia de unificar grupos populacionais distintos. Isso se deve pois no continente africano cada sociedade tinha uma ligação específica com um determinado *òrìṣà* e na diáspora negra os escravizados condensavam vários cultos em um espaço que acabava por funcionar como uma forma de auto-fundação de um grupo em diáspora. Dessa maneira, a dimensão patrimonial do terreiro contém uma importância singular por estabelecer um demarcador territorial, a linhagem: “o conjunto das relações de ascendência e descendência regidas por uma ancestralidade que não se define apenas biologicamente, mas também política, mítica, ideologicamente” (SODRÉ, 2002, p. 74).

Diante dessa especificidade que demanda uma complexidade de relações, a afirmação de que “o axé é capaz de gerar espaço” (SODRÉ, 2002, p. 104) permite visualizar as relações do terreiro como um território filosófico. Assim, inicialmente, partir dessa afirmação implica precisamente a compreensão do terreiro como comunidade litúrgica, pois a concepção de liturgia detém o significado de “obra de povo”, e “povo” não se aproxima de “*Démos*”, mas de “*Laós*” que confere a “unidade consensual

relacionada com o sagrado” (SODRÉ, 2014, p. 195). Por essa forma, o sagrado consistiria no mediador do relacionamento de humanos e divindades e possibilitaria a construção de um corpo grupal forte e atento às adversidades e conflitos diante do estrangeiro. Por efeito, o terreiro funcionaria como uma expansão política capaz de recriação da história:

A comunidade-terreiro é, assim, repertório e núcleo reinterpretativo de um patrimônio simbólico explicitado em mitos, ritos, valores, crenças, formas de poder, culinária, técnicas corporais, saberes, cânticos, ludismos, língua litúrgica (o ioruba) e outras práticas sempre suscetíveis de recriação histórica, capazes de implementar um laço atrativo de natureza intercultural (negros e negros) e transcultural (negros e brancos) (SODRÉ, 2014, p. 195).

Nesse entrelaçamento se apresenta a característica de geração de espaço, pois o terreiro tem a importância não somente pelo meio físico, mas também por ser um centro de atividades litúrgicas e de emanções de forças, o *àṣẹ*. Ele torna possível o processo vital pois, conforme analisa a etnóloga argentina Juana Elbein dos Santos (2012, p. 40): “sem *àṣẹ*, a existência estaria paralisada desprovida de toda possibilidade de realização”. Ainda vale ressaltar que o *àṣẹ* se acumula e é transmitido através de variadas formas (humanos, animais, vegetais, minerais) que têm diferentes alterações conforme as combinações dos elementos. Dessa maneira, a transmissão do *àṣẹ* é crucial para se apreender a força diante do terreiro:

Compreende-se assim por que o *axé* é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido pelo grupo litúrgico de terreiro no Brasil. *Axé* é algo que literalmente se ‘planta’ (graças a suas reapresentações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido. Existe *axé* plantado nos *assentamentos* dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro do terreiro (SODRÉ, 2002, p. 81).

Retomando o entendimento acerca da conexão com o assentamento, este estudo argumenta que o espaço sagrado negro-brasileiro desarticula os esquemas ocidentais de percepção do espaço como normas habituais do ver e do ouvir para transformar-se em uma cosmo-sensação que amplia os sentidos para aquilo que está encoberto, ou seja, “há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro” (SODRÉ, 2002, p. 81). Essa sutileza assenta-se em um espaço-tempo que veicula uma comunicação pluralista voltada para as relações humanas no presente. Sodré recorre

ao verbo “solicitar” para explicar a ocorrência dessa comunicação, já que não é a revelação de uma verdade eterna ou de relações matematizáveis, e sim como forma de “solicitar” uma origem e um destino guiado pelo *àṣẹ*: “isto tanto ao nível dos rituais quanto da movimentação e do diálogo necessários à continuidade do grupo numa história concreta” (SODRÉ, 2002, p. 112).

Por tais características que “sem folha não há orixá” proporciona ao terreiro uma condição de espaço propício de circulação de *àṣẹ*, pois ele é um potencial de transformação e passagem que acontece diante da relação entre humanos e entre humanos e outros vivos. Além disso, o *àṣẹ* se planta, cresce e se expande: “A fundação de um terreiro começa com o ‘plantio’ do axé, no solo, onde é conservado e simbolicamente realimentado pela comunidade” (SODRÉ, 2002, p. 103). Cada iniciado tem a obrigação de recebê-lo e impulsioná-lo, pois a força provém dessa continuidade e requer responsabilidade: “a transmissão do axé implica na comunicação de um Cosmos que já inclui passado e futuro. Nesse processo, a palavra pronunciada é muito importante, porque pressupõe hálito – logo, vida e história do emissor” (SODRÉ, 2002, p. 104).

Outro ponto para a compreensão de *àṣẹ* como força é que não se deve confundir-la como uma acumulação de poder que permite uma prática de violência. Para isso os yorubás tem a palavra *Agbara*: “*Agbara* é propriamente poder físico, enquanto axé é a autoridade emanada de uma vontade coletiva, do consenso atingido por uma comunidade” (SODRÉ, 2002, p. 95). Por isso que a expressão “nada é sem razão” aplicada como um processo individual não é aplicável no seio da comunidade de terreiro, pois não procede a partir de um princípio causal, mas de um plantio e cultivo daquilo que pode fortalecer o coletivo. E dentro desse movimento o corpo pensa o espaço como veículo de mensagens que são interpretadas conforme o envolvimento com o mundo visível e invisível: “o descumprimento das obrigações afetam ao mesmo tempo o indivíduo e o grupo. Por mais que a força física garanta o exercício histórico do poder, este não pode prescindir de um contrapeso ético-espiritual legitimador” (SODRÉ, 2002, p. 95-96). No entanto, os/as portadores/as de *àṣẹ* movimentam-se no terreiro por meio de uma *orí*-entação atuante na própria “cabeça”, que conforme destaca

Wanderson Flor de Nascimento (2011) não se limita a uma parte do corpo, mas a um projeto espiritual:

Orí é a cabeça, mas não apenas a cabeça concreta (*orí òde*), que está acima de nossos pescoços, mas a cabeça espiritual (*orí inú*), a cabeça que de algum modo representa o eu mais profundo. Orí é a sede daquilo que somos, pois é na cabeça que se localizam os olhos, que nos permitem ver, o cérebro que nos permite lembrar, guardar na memória aquilo que vivemos, e a boca, que nos permite falar, dizer o que nos acontece, contar histórias, conversar, que permite que nos alimentemos. É a cabeça que nos orienta. Essa orientação pela cabeça, pelo eu, se dá no meio da comunidade (*Egbé*). É nesta comunidade que a orientação, que poder ser entendida também como deslocamento, como um pôr-se a caminhar (FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 139).

Tais caminhos são formados por um espaço-tempo que fornecem sentido de deslocamento entre lugares e pessoas, sendo que é o *orí* que indica por qual lugar dá-se o trânsito. Dessa forma, corpos negros necessitam *orí*-entar-se nos territórios deslocados para que não se deixe sentir como “fora de casa”. O problema é que o Ocidente projeta cada vez mais um pensamento sobre o indivíduo, com corpos determinados a certos espaços, quando *orí* marca a individualidade na relação com a comunidade: “É o pertencimento a comunidade que nos torna não apenas humanos no geral, mas uma pessoa em particular, daí a tamanha crueldade de destruição da identidade perpetrada pela colonização, pois retirou de nossas(os) ancestrais uma parte de seu ser” (FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 140). Assim para o autor a reconstituição de *Orí* perpassa por uma criação de espaço comunitário, que no início com os ancestrais resultou naquilo que se denominou como cultura negra. Por esse modo, há uma perpetuação de espaços de resistência na criação e recriação de um território mítico, histórico, pessoal, simbólico e material que forma o elo mais profundo com a ancestralidade africana: “Orí representa uma relação com a origem do mundo na qual nos envolvemos neste momento, ao mesmo tempo em que representa a construção de uma nova história, de um novo nascimento” (FLOR DO NASCIMENTO, 2011, p. 142). E este texto ressalta que esse “novo nascimento” vincula-se com a compreensão de uma questão territorial imanente aos corpos negros, já que como argumenta Iyagunã, a questão territorial atravessa vários períodos da história:

E para o negro sempre foi uma busca, mas sempre muito distante pelo sistema, tanto colonial quanto na ausência de uma real reforma agrária brasileira, e da

não distribuição de renda aos deserdados de bens e de terras. Ainda que não sejam ou não fossem donos da terra, mas ocupantes dela, o 'divisor de águas' na questão do negro foi a não distribuição da terra na qual ele sobreviveu e sobrevive como apenas ocupante dela, até porque sempre trabalhou e conheceu o potencial da mesma, sempre em prol do enriquecimento do outro. (IYAGUNA, 2013, p. 63).

E esse enriquecimento perpassa também de forma epistêmica, já que o território de uma filosofia africana tem a sua legitimidade justamente quando requer a produção de um espaço-tempo que permite àqueles/as pertencentes à diáspora ou ao próprio continente africano como propiciadores de uma filosofia que procura não somente descolonizar, mas também libertar a atividade filosófica de um monólogo narcisista. Esse processo libertário da atividade filosófica possuiu traços importantes no desenvolvimento deste capítulo, pois se os corpos negros encontram barreiras epistemológicas para produzir conhecimento, por outro lado há um meio de oposição a tais barreiras através da ancestralidade que revela singularidades dos corpos negros como aqueles que pertencem a uma comunidade composta de entes visíveis e invisíveis. Por isso, a potencialidade da filosofia africana se manifesta na medida em que o corpo diaspórico compreende-se como atuante na história e como criador de territórios, pois ele é um corpo no mundo conforme narra a historiadora brasileira Beatriz do Nascimento no final do documentário *Ôri*, dirigido pela socióloga brasileira Raquel Gerber (1989):

Entre luzes e sons só encontro o meu corpo antigo... Velho companheiro das ilusões de caçar a fera. Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo-mapa de um país longínquo. Que busca outras fronteiras que limitem a conquista de mim

(IN)CONCLUSÕES



*Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi
Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou para trás*

A finalização de uma tese pode ser traduzida por dois sentimentos: alegria e desespero. A alegria resulta da leitura de cada página que remonta a lembranças da construção da tese que se enraízam em uma história. História de superações, percalços, mudanças de paradigmas e, por isso, repleta de alegrias. O desespero advém da existência de inúmeros argumentos ainda a serem problematizados e descobertos através de autores e autoras que melhorariam várias das justificativas utilizadas. Por consequência, quatro anos não abarca toda essa complexidade, pois não se vive para a tese, mas ela adentra na nossa vida e a compartilhamos com outras exigências. Com isso, aquilo que normalmente seria reservado a considerações finais não terá aqui o significado de “finais”, já que nada foi finalizado. Na verdade este texto consiste em projeções de novos caminhos abertos pela própria pesquisa.

Diante disso, a escolha da epígrafe para essa (in)conclusão simboliza o movimento de contínua construção, pois o ideograma *Adinkra* utilizado tem o nome de *Sankofa*. Os *Adinkras*, conforme explica a socióloga estadunidense radicada no Brasil Elisa Larkin Nascimento (2008), são um conjunto de símbolos gráficos de origem akan que atualmente constitui uma arte nacional de Gana. Em sua variedade, cerca de 80 símbolos, cada um traz um conteúdo epistemológico “não só os desenhos do *Adinkra* são esteticamente e idiomáticamente tradicionais, como, mais importante, incorporam, preservam e transmitem aspectos da história, filosofia, valores e normas socioculturais do povos de Gana” (GLOVER, 1969⁹⁴ *apud* LARKIN NASCIMENTO, 2008, p. 32, grifos do autor). E, diante de tais aspectos, o ideograma *Sankofa* (um pássaro que vira a cabeça para trás) contém o significado de que o saber é uma aprendizagem que se liga ao passado para uma construção do presente e do futuro. Por esse modo que o término

⁹⁴ GLOVER, E. Abade. **Adinkra symbolism**. Kumasi e Acra, Gana: National Cultural Center; Geo Art Gallery, 1969.

formal desta tese sustenta-se no significado do *Sankofa* por justamente destacar as projeções de novos caminhos, contudo retomando aquilo que foi “deixado para trás”. Inclusive pelo fato de que o passado torna-se o alicerce para outras fundações ou, “em outras palavras, significa voltar às suas raízes e construir sobre elas o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade, em todos os aspectos da realização humana” (GLOVER, 1969 apud LARKIN NASCIMENTO, 2008, p. 31).

Por isso que as vozes desta tese continuarão a ressoar em trabalhos futuros e principalmente ampliarão para aquelas vozes que, devido a inúmeras limitações, não foram tratadas nessa pesquisa. Outro quesito a ser explorado é que como a escravidão e o colonialismo europeus procuraram desvincular os africanos de sua terra e para os pertencentes à diáspora toda a “cultura negra” limitou-se à esfera lúdica (esporte, vestuário e culinária), então “somente ao recuperar o referencial da agência histórica dos povos africanos será possível contestar esse quadro” (LARKIN NASCIMENTO, 2008, p. 31). Por essa linha de contestação que o *Sankofa* simboliza justamente esse resgate em várias dimensões e, com isso, as projeções são articuladas com essa perspectiva de recuperação do referencial histórico. Então, antes de elencar as projeções desta tese é importante retornar aos argumentos utilizados nos capítulos anteriores, pois é uma forma de compreender como apesar dos limites, este estudo formulou certas proposições.

O primeiro capítulo analisou o colonialismo epistemológico e sua atuação na filosofia hegemônica. Esse colonialismo suscitou diversas interpretações “norteadas” por um racismo epistêmico. Tal “norte” foi problematizado por Marcien Towa (2014) através do silogismo do racismo, o qual tentou invalidar a existência da filosofia africana por atribuir ausência de pensamento complexo entre os povos negro-africanos. Dessa maneira, a primeira seção deteve-se na análise de como o racismo possui uma história própria que invalida a interpretação de atos discriminatórios e hierarquização de diferentes povos como eventos de séculos recentes. Desse modo, a proposta do capítulo foi de compreender as teses de Arendt (1998), Quijano (2005) e Moore (2007) como meio de explicar como essa história do racismo tem como finalidade uma base epistemológica presente desde a antiguidade: o fenótipo. Inclusive por ele alimentar a imaginação colonial de considerar os povos negros intrínsecos à natureza:

O que os fazia [os africanos] diferente não era a cor da pele, mas o fato de se portarem como se fossem parte da natureza; tratavam-na como sua senhora incontestada; não haviam criado um mundo de domínio humano, uma realidade humana, e, portanto, a natureza havia permanecido, em toda a sua majestade, como a única realidade esmagadora, diante da qual os homens pareciam meros fantasmas, irreais e espectrais (ARENDT, 1998, p. 223).

Nesse sentido, a civilização seria aquela que afastou de si qualquer semelhança com a natureza e, não gratuitamente, a conclusão desse silogismo orienta um especismo que atribui ao humano a regulação de toda animalidade. Essa regulação promoveu um “esquecimento” crucial para o projeto ocidental do humanismo: o humano está mais próximo do animal do que do divino. Por isso, a escolha em focar na filosofia de Heidegger foi de explicitar como a hierarquização entre povos possui uma correspondência com um afastamento da animalidade. Tanto mais que Heidegger mesmo objetando o humanismo por não dignificar o humano suficientemente, essa insuficiência é justamente o não distanciamento da animalidade. Assim, a passagem que cita os cafres como a-históricos e a atribuição de pobreza ao animal se entrelaçam no conceito heideggeriano de “primitivo” como aquele ainda “preso” ao mundo fático (de interpretações situadas apenas no instante) e, por isso, impossibilitado de uma conceituação e transcendência com aquilo que o circunda.

Por essa interpretação, o necessário seria uma normatização histórica que movimentaria o ser-aí (o ser humano) a partir de uma separação entre o ser-aí mítico e a alvura (*Helligkeit*) do ser-aí histórico. E como tal movimento não encontraria uma relação com povos do continente africano por estarem atrelados à primitividade, por efeito, a humanização tornou-se necessária a tais povos. Contudo, com a diáspora deslocando os povos do continente africano para as Américas, explicitou-se o objetivo colonial de projeto civilizatório aos outros povos. Com isso, a efetivação do colonialismo na diáspora africana requisitou uma deslegitimação de saberes e até mesmo o aniquilamento de uma produção de conhecimento oriunda das sociedades colonizadas, ou seja, a promoção de um epistemicídio (CARNEIRO, 2005). Porém tal ação foi executada por sujeitos apoiados em uma hipocrisia que propunha um contato, quando o real sentido foi uma objetificação da população colonizada (CESAIRE, 1979). Essa objetificação produziu uma ontologia do ser negro como assimilado ao mundo que, por

efeito, conduziu-o a uma náusea diante do narcisismo branco que abstraia qualquer alteridade (FANON, 2008). Por outro lado, essas condições promoveram resistências, uma das quais é o projeto quilombista que argumenta uma relação comunitária e de privilégio às *epistemes* oriundas dos próprios povos negros (NASCIMENTO, 2002). E mediante tal privilégio, o primeiro capítulo propôs que a produção de filosofia para distanciar-se de um colonialismo epistemológico necessita de uma intersecção epistêmica entre os locais subalternizados, em outras palavras um diálogo Sul-Sul com o intuito de fomentar outras vozes filosóficas.

O problema para esse diálogo transparece na problematização acerca do debate sobre a identidade africana. Em grande medida como a colonização forjou o nome África para simbolizar justamente um estágio da evolução humana permeado por incertezas e subordinações. Houve uma tentativa de essencializar uma identidade africana por meio de rótulos de incapacidade econômica, política e cultural. Diante disso o segundo capítulo aprofundou-se nas divergências sobre a identidade africana, a partir de uma discussão realizada por filósofos africanos ou de filósofos sustentados por teses africanas. Três foram as dimensões analisadas: histórica, metafísica e racial. A histórica – DIOP (1979; 2013); OBENGA (1990) – propiciou um aprofundamento sobre como a memória funcionaria como instrumento de afirmação e reconhecimento de autonomia capaz de fundamentar um diálogo com as demais civilizações. A metafísica – KARENGA (2004); RAMOSE (2003a; 2003b) – compreendeu uma realidade harmônica entre o visível e o invisível de maneira que a alteridade é uma maneira de tradução ocidental para entender como o caráter relacional é imanente a qualquer tipo de existência. A racial – SENGHOR (1969); TOWA (2011); MBEMBE (2001) – refutou a pretensa unidade em prol de uma essência imutável, já que a diversidade de raças no continente africano revela uma prática discursiva que ultrapassa uma variação entre a negritude e a branquitude.

Essas controvérsias acerca da identidade africana impelem outras problematizações, principalmente por causa da diáspora africana que condicionou um distanciamento geográfico àqueles/as desterritorializados/as do continente africano, construindo-o como um lugar de retorno irrealizável por causa do desaparecimento de uma origem. Mas, apesar disso, os/as africanos/as diaspóricos/as têm o corpo como

meio de afirmação da africanidade e por isso mesmo as estratégias contemporâneas de invisibilidade visa(ra)m primordialmente os corpos negros, seja pela força, seja pelo embranquecimento. Diante disso, o terceiro capítulo tratou do corpo negro como produtor de conhecimento, ou ainda como a ocupação de lugares por corpos negros propiciam uma descolonização epistêmica. Como no fim do segundo capítulo a diáspora apresentou-se como um meio de deslocamento africano para outros territórios, a interpretação desses corpos foi de “fora de lugar” que, por efeito, teve como destaque uma orientação para uma dupla condição: o silenciamento e a resistência. Sobre o silenciamento foi problematizado o espaço acadêmico como reproduzidor de uma colonialidade que promove um epistemicídio a partir de um necropoder. Com isso se o biopoder concentrava-se em aspectos biológicos, o necropoder tem como foco a geografia que certos corpos ocupam ou que não deviam ocupar. Em contrapartida, a resistência consistiu nos elementos filosóficos oriundos da diáspora africana. Esses elementos tiveram como eixo a ancestralidade por propiciar outro entendimento sobre as categorias de tempo e espaço. Tal entendimento derivou uma teoria da história conduzida pela imprevisibilidade e um território que expõe o terreiro como um local produtor de conceitos.

Diante das análises desses capítulos uma perspectiva, em paralelo à descolonial, foi pensada como aquela que acrescentaria importância à atividade filosófica *desde* África: a libertária (CASTIANO, 2014). Esta em seu primeiro momento orientou-se para atenção acerca dos efeitos coloniais que não se encontrariam apenas como exteriores aos sujeitos, mas seriam internos e promoveria uma luta de independência perante as subjetivações coloniais que invadem as mentes subalternizadas, uma dessas subjetivações é a ausência de diálogo entre as epistemologias descoloniais e libertárias. Alimentado por essa atenção, essa (in)conclusão apresenta quatro propostas para uma atividade filosófica descolonial-libertária: i) Descentramento da razão; ii) Descolonização do currículo; iii) Localização do pensamento filosófico; iv) Política do ensino de filosofia africana.



⁹⁵ Descentramento da razão

A peculiaridade da filosofia hegemônica é se afirmar como um discurso racional ausente de qualquer elemento místico ou sobrenatural. A partir disso, discursos permeados por uma gama de misticismo não seriam filosóficos e, por consequência, para que diferentes povos adentrassem ao recinto filosófico teriam que cultivar a racionalidade. Esse cultivo teria um problema que se apresenta no certificado da razão, pois, como foi analisado no primeiro capítulo, Sueli Carneiro explica como o “selo da razão” para legitimar o epistemicídio avalia primeiramente o “*quantum* de racionalidade é identificável em cada grupo humano” (CARNEIRO, 2008, p. 98) para conhecer e produzir conhecimento. Tal selo acompanha “o do racismo”, já que este se afirma por meio da “razão” para julgar outros animais de aparência humana como não sendo verdadeiramente humanos:

A definição de Aristóteles de ‘homem’ como um animal racional formou a base filosófica para o racismo no Ocidente. Para poder ser considerado como um ser humano era necessário ser racional. O colonizador encontrou no colonizado uma impressionante semelhança em certos traços fisiológicos. Ao mesmo tempo, teria diferenças físicas discerníveis. Estas foram usadas como motivo para excluir o colonizado da categoria de humano. Afirmou-se que o colonizado não foi e nunca tinha sido um ser humano porque carecia de racionalidade. Nem a razão nem a racionalidade formavam parte de sua natureza, embora se exibisse como humano na aparência. O selo do racismo, portanto, é a afirmação de que outros animais de aparência humana não são verdadeiramente e plenamente humanos (RAMOSE, 2011b, p. 4).

Por essa maneira que a colonização para efetivar a própria ação teve como base a ideia de que os africanos teriam um desvio em sua humanidade e precisaria em alguns dos casos cultivá-la: “de acordo com essa ideia, os africanos estavam desprovidos de raciocínio e, portanto, não podiam ser qualificados como humanos. Sobre esta base, a colonização assinou unilateralmente a tarefa de civilizar e cristianizar” (RAMOSE, 2011b, p. 4). Assim, uma proposta a partir dessa tese é que a razão não deve ser o centro normatizador da produção de conhecimento, tanto mais porque através dessa normatização se impõe metodologias que ao fim não comportam as várias maneiras de entender um problema. E essa limitação provém de uma

⁹⁵ Nea onnim no sua a, ohu: aquele que não sabe pode saber aprendendo.

característica ocidental que o filósofo ugandês Dismas Masolo (2009) definiu como monorracionalidade: “aquilo que aparenta ser um conflito de racionalidades é, provavelmente, apenas um desconforto (por parte daqueles que são ‘monorracionais’) relativamente a estratégias explanatórias pouco familiares” (MASOLO, 2009, p. 510). E esse desconforto por outro lado não estaria tão acentuado para os povos colonizados por incluírem diversos métodos na forma de trabalhar, ou seja, o entendimento sobre o mundo é constituído por meio de uma polirracionalidade:

Para aqueles que são ‘polirracionais’, especialmente aqueles a quem o colonialismo impôs métodos ocidentais em simultâneo com os seus próprios métodos, como os professores-estudantes loruba, utilizarem alternadamente múltiplos modelos não representa qualquer problema. As pessoas polirracionais conseguem fazê-lo sem sacrificar os objetos de investigação, tais como os conceitos abstratos básicos acerca do mundo, como o de extensão ou de volume (MASOLO, 2009, p. 510).

Portanto, o “descentramento da razão” diz respeito não a uma substituição, ou uma negação total da razão, mas que a ela atribua tão somente uma ferramenta para compreender o mundo e não uma fundamentação para hierarquizar as produções do conhecimento e quais as metodologias dariam maior veracidade no acesso à realidade. No entanto isso agrava por normalmente não estabelecer um diálogo com a localização do pensamento filosófico.



⁹⁶ **Localização do pensamento filosófico**

Na introdução foi enfatizado a minha vivência na América Latina como modo de determinar o desenvolvimento da tese, sendo que a acentuação sobre a África revela uma preocupação a uma parte da minha ancestralidade. Essa acentuação revela por si mesma uma contraposição, já que os ideólogos do eurocentrismo atribuem a africanidade como insuficiente para uma contribuição filosófica. Com essa situação a pesquisa acadêmica não diz respeito a uma produção neutra em relação a minha vivência, na verdade uma está imbricada na outra. Por isso, a segunda proposta de *localização do pensamento filosófico* indica que é crucial considerar a influência da história local quando se produz um pensamento filosófico. Não importando se a análise

⁹⁶ **Fihankra: proteção, segurança e espiritualidade.**

privilegia pensadores/as de séculos anteriores ou de territórios distantes, pois o que está em jogo é se essa produção dialoga com a localidade de onde ela provém.

Sobre esse diálogo com a localidade, Paulin Hountondji (1995), conforme análise de Masolo, alerta para que os sistemas de conhecimento não abneguem das necessidades sociais já que o local deve ser o ponto de partida e de enfoque do desenvolvimento. Um desenvolvimento que valoriza o colonizado e evita a reprodução de categorias como tradicional e moderno:

Talvez estas categorias nem tivessem sequer importância, não fosse o fato de cada sistema cultural (de pensamentos e práticas) ter um passado e um presente, em que o peso da História requer aos habitantes que o presente seja acentuadamente diferente do passado. E o papel dos hábitos intelectuais é o de fornecer os métodos e as interrogações a partir dos quais a diferença entre passado e presente emergirá (MASOLO, 2009, p. 514).

Nessa diferenciação de passado e futuro que a importância em desenvolver uma filosofia, no caso no Brasil, atendendo às influências africanas e ameríndias correspondem a uma filosofia que luta contra a subalternidade. Para isso as argumentações de Lélia Gonzalez (1988) sobre a “amefricanidade” fornecem substrato para essa filosofia que contempla tanto as marcas africanas quanto ameríndias na nossa linguagem, na nossa cultura e na nossa produção de conhecimento:

O termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só os africanos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis do pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessa sociedade (GONZALEZ, 1988, p. 77, destaques da autora).

Essa “unificação” diante do racismo corresponde à forma como na América-Latina as populações negra e ameríndia são segmentadas pela subalternidade. E nessa subalternização fomenta uma ideologia de embranquecimento que perpetua a crença na superioridade das classificações e valores eurocêntricos: “Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de

estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (GONZALEZ, 1988, p. 73). Por isso que a categoria de “amefricanidade” teria uma orientação política que ultrapassaria as limitações geográficas, linguísticas e ideológicas por incorporar todo um processo histórico e de dinâmica cultural: “referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon” (GONZALEZ, 1988, p. 76). Nessa incorporação a “América” referencia uma produção de conhecimento inspirada em modelos africanos que envolve, no caso brasileiro, uma readequação linguística para o pretuguês: “Ou seja, aquilo que chamo de ‘pretuguês’ e que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil” (GONZALEZ, 1988, p. 70).

Essa marca, para autora, envolve a formação linguística brasileira através do caráter tonal e rítmico oriundo das línguas africanas trazidas através da escravidão que por fim influenciou a formação histórica e cultural do país. Assim, a proposta de uma “localização do pensamento filosófico” não ratifica as estratégias de “folclorização” das práticas africanas no Brasil, mas envolve todo um processo conceitual em pretuguês. Um exemplo disso pode ser inferido das análises afroperspectivistas que Renato Noguera (2011) utiliza para “denegrir os problemas”: “significa enegrecer, assumir versões e perspectivas que não são hegemônicas, considerar a relevância das matrizes africanas para o pensamento filosófico” (NOGUERA, 2011, p. 15). Nesse sentido é possível analisar filosoficamente afirmações como “o bagulho é doido e o processo é lento”:

A frase coloquial e marginal ganha um novo contorno. O que significa dizer que o bagulho é doido? O sentido é simples, quaisquer coisas podem se tornar, conforme as circunstâncias, um problema. *Bagulho* se refere a qualquer coisa, um evento, uma virtude, uma relação, uma política, etc. *Doido* significa a problematização, desbanalização, exame, análise, entrevista ou incorporação de algo. A afirmação de que “o processo é lento” indica que a resolução precisa de esforço, trabalho, investimento, treinamento, estratégias ou marcação de posições bem definidas (NOGUERA, 2011, p. 15, grifos do autor).

Portanto, a produção de uma filosofia da “amefricanidade” atentaria para esses pormenores que habitualmente são invalidados como problemas filosóficos. Entretanto, a inserção desse pensamento em um caráter mais amplo não ocorre apenas através de

práticas de indivíduos isolados, necessita de uma ação coletiva para adentrar em instituições de ensino de filosofia. Para tanto como a nossa sociedade ainda reproduz as vivências coloniais então é necessário uma descolonização do currículo.

⁹⁷ Descolonizando o currículo

Em trabalho anterior (DANTAS, 2015) foi analisado a inserção da filosofia africana no ensino médio e quais os impedimentos epistêmicos para que essa filosofia não estivesse contemplada nas Diretrizes Curriculares do Estado do Paraná. A investigação destacou as justificativas de limitação do ensino e da aplicação em documentos oficiais. Por esse modo, o trabalho requisitou uma *descolonização curricular* como meio de estimular o diálogo e a utilização de elementos conceituais afro-brasileiros enquanto expressões de conteúdos filosóficos.

Essa requisição corresponde ao “*empoderamento* do currículo” pelo fato de que atualmente o currículo define, conforme análise do cientista da educação o brasileiro Roberto Sidnei Macedo (2013), os processos formativos e suas concepções. Tal definição se acentua pelo currículo distinguir as formas históricas e epistemológicas das perspectivas e das práticas educacionais. E nessa distinção corre sempre o risco de enfraquecer construções conceituais constituídas em uma possibilidade de intervenção em prol do privilégio da abstração pura e simples. Com isso Macedo destaca para urgência de educadores/as compartilharem noções curriculares que lidem com as complexas e interessadas dinâmicas de ação, não deixando as políticas e práticas educacionais serem definidas pelos “burocratas da educação”, pois estes “não sabem e pouco se sensibilizam por aquilo que podemos denominar de um *currículo educativo*. Ou seja, um currículo onde a formação se desenvolva elucidando e comprometendo-se com uma educação cidadã” (MACEDO, 2013, p. 15). Por essa maneira que o processo da descolonização do currículo é essencial para articular uma práxis historicamente situada:

É preciso, portanto, que a sociedade, seus grupos de fato e os movimentos sociais implicados nos cenários e ações educacionais tenham a oportunidade

⁹⁷ Funtunfunefu-Denkyemfunefu: crocodilos siameses. Símbolo de democracia e unidade

de compreender e debater o currículo, num processo de democratização radical da sua discussão conceitual e da elucidação das práticas e, a partir daí, se apropriem e construam percepções e ações de descolonização nos âmbitos das propostas curriculares correntes (MACEDO, 2013, p. 15).

Para aprofundar nessa proposta de uma descolonização curricular são importantes as argumentações de Ivy Nomalungelo Goduka (2000), a autora se define como “uma intelectual indígena, uma curandeira (*izangoma*), uma visionária (*imboni*), uma filósofa (*ikncuba buchopo*), uma sonhadora (*umphuphi*) e uma mulher Xhosa bem versada nas formas de conhecimento indígenas” (GODUKA, 2000, p. 65). Com tal repertório Goduka direciona o pensamento para os modelos educacionais no período pós-apartheid na África do Sul, pois eles ainda estariam reproduzindo regras exteriores a própria comunidade africana e deslegitimando os saberes indígenas. A autora argumenta, com isso, que os princípios filosóficos africanos acerca dos modos de conhecimento foram tratados tanto no passado quanto no presente como desvalorizados e subestimados academicamente. Isso acontece, pois o pensamento e a história legitimada continuam sendo as epistemologias racionais Newton-Cartesianas: “É um método de investigação em que o conhecimento válido é o pensamento determinado pela racionalidade, e está desconectado de relações ambientais/ecológicas, de práticas culturais e de sabedorias centradas espiritualmente” (GODUKA, 2000, p. 63).

Em reação, Goduka questiona a dificuldade de pensar, de falar e de escrever academicamente em língua *isiXhosa* e da mesma maneira abordar a sua cultura e seus valores espirituais que estão enraizados em “*epistemes* indígenas”: “Eu reclamo o direito de usar minha voz indígena/Africana para falar do coração e dos corações dos mais velhos, *ookhokho*, de minha vila *kwaManxeba*, *eHeshele*, que são os guardiões desses saberes espirituais” (GODUKA, 2000, p. 64). Por essa maneira, a autora expõe alguns princípios dessa filosofia indígena africana dos *bantu Xhosas* como forma de incluí-la nos currículos e pedagogias acadêmicas, pois, sobretudo são “os princípios das filosofias comuns (*shared philosophies*), da sabedoria espiritual e das concepções sobre o mundo que as culturas africanas partilham, dependem, na sua definição e aplicação, da vida, do acesso a terra e outros recursos, da língua e cultura dos grupos específicos” (CASTIANO, 2010, p. 160).

Os princípios são descritos da seguinte maneira: i) *Responsabilidade individual pela interioridade*: destaca o cuidado consigo mesmo (comer, dedicar um tempo específico para o repouso, exercitar, repousar) antes do relacionamento com os Outros de maneira que “conecta seu *self* interior e sua paz interior com o *Grande Espírito, uQamata*” (GODUKA, 2000, p. 74); ii) *Responsabilidade coletiva em cuidar da mãe terra*: compreensão de que a Natureza é o resultado da *criação* do grande espírito e os antepassados atrelados a ela nos transmite a “sabedoria centrada na espiritualidade” (GODUKA, 2000, p. 74); iii) *Inter-relação, inter-conexão e interdependência entre os humanos e as criaturas vivas e não-vivas*: nada existe isolado, tudo está relacionado ao outro visível ou invisível; iv) *Identities individuais e familiares não estão separadas do contexto sociocultural e espiritual*: nesse princípio enfatiza a identidade como relações entre certos números de crenças, padrões comuns de comportamento e práticas culturais. Com isso o Nome torna-se uma via importante para a produção da identidade: “meu nome indígena, *Nomanulengo luQobo lwam*, me concede uma autêntica identidade cultural e indígena. Significa direitos (humanos). É enraizado no solo africano [...], que reflete a unidade humana, uma comunidade coletiva” (GODUKA, 2000, p. 79); v) *A Natureza, as criaturas vivas e não-vivas são o fundamento da realidade espiritual*: o entendimento de que as culturas e as tradições africanas constituem-se através da comunicação com as várias formas de espiritualidade. Tais princípios funcionariam como meio do intelectual indígena contrapor-se ao contexto de dominação do passado e do presente:

Goduka chama finalmente atenção para a importância e necessidade de os intelectuais africanos engajarem-se seriamente no desenvolvimento destes princípios, porém, de acordo com a sua origem cultural. E defende que, qualquer engajamento intelectual que façamos para com a nossa própria cultura indígena e para com a sabedoria espiritual nela contida, temos de estar conscientes do facto que, implicitamente, estamos a fazer uma confrontação com as experiências históricas individuais e coletivas que fizemos e fazemos com a supremacia dos sistemas colonialistas, capitalistas, imperialistas, racistas e opressores do passado e do presente (CASTIANO, 2010, p. 163).

Por isso, acompanhando Goduka (2000, p. 80), “no processo de reivindicação/afirmação de nossa história indígena, voz e identidade cultural, precisamos descolonizar a academia, para contar nossas histórias e afirmar nossas

vozes e identidades culturais indígenas” e, doravante, de um ensino que abarque outras vozes filosóficas.



⁹⁸ Política do ensino de filosofia africana

O panorama atual da educação brasileira dificulta a expressão de um pensamento filosófico que atenda às demandas locais. Com a reprodução de um sistema educativo que visa acumulação de conteúdos sem conexão com o cotidiano, cada vez mais se engessa as possibilidades interpretativas para outras didáticas. No entanto, se há um espaço empírico para desenvolvimento das teses filosóficas, este é a sala de aula, a questão é que isso requer do/a docente uma articulação com a vivência da comunidade escolar e não apenas com a “neutralidade do conhecimento”.

Por esse modo, a proposta de *política do ensino de filosofia africana* é enfatizar que a inserção da temática “filosofia africana” em quaisquer níveis de ensino provém, sobretudo de uma ação política orientada pela “possibilidade de estudar e pensar com e a partir da filosofia produzida no continente africano, e mesmo no Brasil, a partir da influência do pensamento africano, do qual somos herdeiros” (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 80). Tanto mais que as “Orientações Curriculares do Ensino Médio” constroem uma justificativa para que o/a profissional ensine de acordo com a concepção de filosofia que lhe for mais próxima, mas nisso ocorre o problema do currículo no ensino superior centrado em uma história da filosofia europeia que acaba por resultar em professores e professoras que transmitem um conhecimento reprodutor dessa história:

Os currículos de filosofia normalmente são construídos através de argumentos que se ancoram nos critérios de relevância (ou importância), que estariam ligados com a possibilidade de que os conteúdos estudados possam oferecer conceitos que permitam compreender, através da história da filosofia, realidades gerais, universais (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 79).

Isso, por consequência, transforma as diversas filosofias “africana”, “asiática” e “latino-americana” como elementos guetizados, exotizados, que imputam uma máscara

⁹⁸ Fawohodie: a independência traz responsabilidades.

como sendo um ensino particular e sem universalidade. Desse modo, Flor do Nascimento comenta que como os documentos oficiais de ensino de filosofia centram na história da filosofia, então o crucial é uma ampliação dessa história para envolver uma discussão acerca do cânone dessa filosofia. Subsidiado por essa discussão, a metafilosofia constrói essa história e das relações raciais que invisibilizam as produções filosóficas africanas:

O trabalho por uma perspectiva que leve a sério o pensamento africano e afro-brasileiro na consolidação não só de uma proposta curricular para o ensino de filosofia, mas também para uma construção mais plural da história da filosofia que envolva elementos para além das vozes europeias e norte-americanas demanda uma revisão da própria história da história da filosofia, que tem a colonialidade como seu modo fundamental de operação (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 87).

Apesar de tais propostas serem caminhos pós-tese, já se destaca que a execução delas está imbricada em uma produção filosófica articulada com um pensamento que protagoniza as temáticas das populações negras e ameríndias no Brasil. Através dessa articulação requer uma emersão de outros personagens conceituais, de outras metodologias e de outras linguagens. E uma maneira de ilustrar essa contribuição da “ladinoamefricanidade” (GONZALEZ, 2008) é remontar às metáforas zoomórficas, pois para a filosofia hegemônica a coruja de minerva funciona como um símbolo da atividade filosófica por ser aquela que alça voos no entardecer, mas do outro lado do atlântico tem o colibri que “habita o alvorecer e compõe a paisagem de um novo dia” (OLIVEIRA, 2007, p. 281) ou ainda, a galinha d’angola que “cisca de um lado para o outro procurando sementes, comidas, ‘ideias’” (NOGUERA, 2014, p. 45). Além dessas imagens este texto inclui também a filosofia do cupim⁹⁹ que adentra nas estruturas hegemônicas e as “roem” de maneira que manifesta toda opacidade argumentativa dessas estruturas.

Por fim, este texto retoma ainda uma narrativa de José Castiano que ilustra os conflitos que uma filosofia não hegemônica depara-se justamente por causa do colonialismo interno aos próprios sujeitos. Essa narrativa acontece através do encontro do macaco de nome “Norte” e o peixe chamado de “Sul”:

⁹⁹ A “filosofia do cupim” é uma menção ao comentário feito pelo filósofo Ivo Pereira Queiroz durante o II Copene Sul realizado em Curitiba-PR nos dias 26 a 30 de julho de 2015.

Imaginemos que há um macaco de nome 'Norte em mim' e este macaco estava a passear na floresta, de repente passa por uma lagoa e vê um peixe chamado 'Sul'. E o peixe estava nadando com aqueles movimentos de sair com a cabeça para fora, brincando de atirar um jorro d'água. O macaco olha e diz: 'ô coitado, está quase a afogar-se'. Pegou o peixe, tirou, pôs na margem e o peixe começou a dançar. A dançar na perspectiva do macaco que vai embora e continua [falando]: 'opa, hoje salvei um peixe que estava a afogar-se na água'. Depois ao meio-dia quando estava de volta [pensa]: 'deixe eu ver se meu amigo continua aí'. Chegou, apanhou o peixe morto [olhou] e o macaco continuou o seu caminho todo satisfeito: 'pelo menos, ele não morreu afogado' (CASTIANO, 2014).

Essa narrativa de Castiano apresenta justamente a pretensão de “salvamento” que os modelos filosóficos do Norte (que estão em mim) subtraem a dinamicidade do Sul (que é a minha vivência) diante do ponto de vista de uma “filosofia universal”. Com isso, na utilização dessas narrativas, esta tese considera que a filosofia *desde* África possui uma enorme contribuição para a potencialidade da filosofia da “América”, principalmente se ela não se construir apenas pela descolonização das barreiras que “afogam os peixes”, mas também por uma libertação que inclui África não apenas como horizonte de atividade filosófica, mas como projeção de relações para todo encontro filosófico possível.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. (2011). **O Aberto: o homem e o animal**. Tradução de André Dias. Lisboa: Edições 70.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart de. (2010). Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart de Almeida. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- AME-NE-MOPE. (2000). Ensinaamentos de Ame-ne-mope. In: ARAUJO, Emanuel. **Escritos para a Eternidade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. (2002). Corpos sem fronteiras. **Revista do Programa de Estudo Pós-Graduados em História e do Departamento de História – PUC/SP**. São Paulo: Educ, dezembro, n. 25.
- APPIAH, Kwame Anthony. (2010). **Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Sosas. São Paulo: Ed. Contraponto.
- ARAÚJO, Carolina. (2016). Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015. São Paulo: ANPOF.
Disponível em:
http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf
Acesso em 05 de dezembro de 2017.
- ARENDT, Hannah. (1998). O Pensamento racial antes do racismo. In: _____. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2004). **La tradición oculta**. Buenos Aires: Paidós.
- ARCHAMBAULT, Elisabeth Falomir. Introducción. In: MBEMBE, Achille. **Necropolítica: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto**. Tradução de Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Ed. Melusina, 2011.
- ASANTE, Molefi Kete. (2009). Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro Edições.
- _____. (2014). Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade? **Capoeira: revista de humanidades**. Vol. 1, n.1.
- BAIRROS, Luiza Helena de. (2000). Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Afro-Ásia**. N. 23, p. 1-21.
- BENJAMIN, Walter. (1987). Sobre o conceito de história. In: _____. **Magia, Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Obras escolhidas, Vol. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense.

BERNAL, Martin. (1987). **Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization**. Vol 1: The fabrication of Ancient Greece 1785-1985. London: Free Association Books.

BERNASCONI, Roberto. (2002) Etnicidade, cultura e filosofia. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (Org.). **Compêndio de Filosofia**. 2ª ed. Trad. por Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola.

_____. (2010). **Race and Earth in Heidegger's thinking during the late 1930s**. The Southern Journal of Philosophy, Volume 48, Issue 1, 49–66.

BHABHA, Homi K. (1998). **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila et all. Belo Horizonte: EDUEMG.

BIDIMA, Jean-Godefroy. (2002) De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. **Rue Descartes**, n.36, p. 7-17.

_____. (2011). Philosophies, démocraties et pratiques. À la recherche d'un "universel latéral". In: **Critique : philosopher en Afrique**. Paris.

BIMWENYI-KWESHI, Oscar. (1977). **Discours théologique négro-africain : Problème des fondements**. Paris: Presence Africaine.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. (2015). **Colonização, Quilombos: modos e significação**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI.

BRAH, Avtar. **Cartografías de la Diáspora**. Identidades em questão. Tradução de Sergio Ojeda. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BRASIL. (2004). **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: Ministério da educação.

BUCK-MORSS, Susan. (2011). Hegel e o Haiti. **Novos estudos**. Tradução de Sebastião Nascimento. CEBRAP, n.90, São Paulo, Julho. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n90/10.pdf>

CABRAL, Amílcar. (1999). **Nacionalismo e Cultura**. Lisboa: Ed. Laiovento.

_____. (2011). Libertação nacional e cultura. In: SANCHES, Maria Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70.

CABRERA, Julio. (2016a). O estudante de filosofia como "vítima acadêmica": uma reflexão sobre razão vitimária desde Enrique Dussel e Paulo Carbonari. Apresentação na **Mesa Redonda: Filosofia no Brasil**: a história da próxima década. IV Congresso de Filosofia de Libertação.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. (2005) **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. FEUSP. (Tese de doutorado)

CASTIANO, José P. (2010). **Referenciais da filosofia africana**: em busca da intersubjetivação. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira.

_____. (2014). Alice Colloquium Closing Session n. 18. **ALICE CES**. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=SFfWhcZUJZ4> Acessado em 11/09/2017.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. (2007). Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes In: _____ (org.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

CÉSAIRE, Aimé. (1979). **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Mario de Andrade. Lisboa: Ed. Paz e Terra.

_____. (2011). Cultura e colonização. In: SANCHES, Marcela Ribeiro. **As malhas que os impérios tecem**: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70.

CHAUI, Marilena. (2000) **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática.

CLASTRES, Pierre. (2011). Do Etnocídio. In: **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.

CRIOLO. (2012). Diferenças. **Tabu Brasil**. Canal NatGeo.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. (2010) **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón.

DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2015) **Há mundo por vir?** Ensaio sobre o medo e afins. São Paulo: Editora Instituto Socio Ambiental/ Cultura e Barbárie.

DANTAS, Luís Thiago Freire. (2015a) **Descolonização curricular**: a filosofia africana no ensino médio. São Paulo: Ed. PerSe, 2015.

_____. (2015b). Descolonização epistêmica: a geografia política das filosofias. **Rebela**. v. 5, n. 3, set/dez. p. 461-478.

_____. (2016). Invisibilidade da filosofia africana no discurso acadêmico brasileiro. **Educação e Filosofia**, v.30, n.59, p.405-424, jan./jun.

DERRIDA, Jacques. (1990). **Do espírito**. Tradução de Constança Marcondes Souza. São Paulo: Editora Papirus.

_____. (2009). Violência Metafísica. In: **Escritura e Diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. (2013). **O que é filosofia?** Tradução de Bento Prado Junior. São Paulo: Ed. 34.

DIAGNE, Souleymane Bachir. (2017). A negritude como movimento e devir. **Ensaio Filosóficos**. Tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva. Volume XV, Julho, p. 25-35.

DIOP, Cheikh Anta. (2013). Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (Ed.) **História geral da África II: África antiga**. Brasília : UNESCO.

_____. (1979). **Nation Negre et Culture**: de l'antiqué nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui. Paris: Presence Africaine.

DUSSEL, Enrique. (1993). **1492 O encobrimento do Outro**: a origem do mito da modernidade. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Ed. Vozes.

_____. (1986). **Filosofia da libertação na América Latina**. Rio de Janeiro: Edições Loyola.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. (2012). **Os Nagô e a Morte**: Padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Ed. Vozes.

EZE, Emmanuel Chukwudi. (1997). The color of Reason: the ideia of "race" in Kant's Anthropology. In: **Postcolonial African Philosophy**. EUA/RU: Blackwell Publishers.

FANON, Frantz. (2008). **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA.

_____. (2013). **Condenados da Terra**. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF.

FAYE, Emmanuel. (2012). Ser, história e extermínio na obra de Heidegger. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 26, n. 52, p. 613-640, jul./dez.

FERREIRA, Vladimir Silves. (2104). Reflexões metodológicas e lugares de enunciação em contextos pós-coloniais. **Revista de Estudos Cabo-Verdianos**. Nº Edição Especial / Atas II EIRI. Dezembro.

FINCH III, Charles. (2009). Cheikh Anta Diop Confirmado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro Edições, 2009.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. (2009). A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Est. em Filos., Raça, Gên.e Dir. Hum.**, Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 1-19, jan./dez.

_____. (2012). Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out, p. 74-89.

_____. (2014). Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: Edileuza Penha de Souza. (Org.). **Negritude, Cinema e Educação**. 1ed. Belo Horizonte: Mazza, v. 3, p. 134-146.

_____. (2015). As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas. In: MACHADO, Adilbênia Freire; ALVES, Maria Kellynia Farias & PETIT, Sandra Haydée (orgs.). **Memórias de Baobá II**. Fortaleza: Impreço, p. 41-59.

_____. (2016a) Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosófico**, Volume XIII, Agosto, p. 153-171.

_____. (2016b). Tecendo mundos entre uma educação antirracista e filosofias afro-diaspóricas da educação. In: KOHAN, Walter; LOPES, Sammy; MARTINS, Fabiana (Orgs.) **o ator de educar em uma língua ainda por ser escrita**. Rio de Janeiro: Nefi.

FOE, Nkolo. (2011). A Questão Negra no Mundo Moderno. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano IV, Nº 8, Dezembro.

_____. (2013) África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? **Educar em Revista**. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Curitiba, Brasil, n. 47, p. 175-228, jan./mar.

FOUCAULT, Michel. (1979) **Microfísica do Poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

_____. (2010). **A Ordem do Discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola.

_____. (2016). **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes Editora.

GIACOIA, Oswaldo. (2004). Sonhos e Pesadelos da razão Esclarecida. **O que nos resta pensar?** N. 18, setembro. Disponível em: http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf/articles/OQNFP_18_07_oswaldo_giacoiia_junior.pdf

GILROY, Paul. (2012). **Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34.

GLISSANT, Édouard. (2011). **Poética da Relação**. Tradução de Manuela Mendonça. Porto: Porto Editora.

GODUKA, Ivy N. (2000). African indigenous philosophies: legitimizing spiritually centred wisdoms within the academy. In: HIGGS, Paul et al. (Org.) **African Voices in Education**. Landswone: Juta & Co. Ltd.

GONZALEZ, Lélia. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.) p. 69-82.

_____. (2000). Democracia Racial – uma militância. **Uapê Revista de Cultura**. n. 2. São Paulo. Abril.

GORDON, Lewis. (2008). Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.

_____. (2017). Decadência disciplinar e a de(s)colonização do Conhecimento. In: **epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), 110-126.

GROSFOGUEL, Ramón. (2007a). Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e Cultura**. São Paulo. v. 59. n. 2. p. 32-35. Junho.

_____. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

_____. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Tradução de Inês Martins Ferreira. n. 80, p. 115-147.

_____. (2013). “Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”: entrevista realizada por Luis Martínez Andrade. **Metapolítica**. Ano 17, n. 83, Outubro-Dezembro.

GUTIERREZ, Fernando Proto. (2015) Ubuntu y Maat en el “Donsolu Kalikan”: fraternidade y justicia en la primera declaración universal de los derechos humanos. **Revista FAIA**. Vol. 4, n. 22.

HALL, Stuart. (2004). **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu e Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A.

_____. (2009a). Quem precisa da Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. (2009b). Quando foi o pós-colonial? Pensando o limite. In: _____. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Organização Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende... [et al.]. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HARAWAY, Donna. (2015). **Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press.

HEGEL, Friedrich. (2001) **A Razão na História: uma introdução geral à Filosofia da História**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Ed. Centauro.

_____. (2005). **Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal**. Tradução de José Gaos. Madrid: Tecnos Editorial.

HEIDEGGER, Martin. (2006). **Conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude e solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

_____. (2008a). **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora Martins Fontes.

_____. (2008b) **Lógica**: a pergunta pela essência da linguagem. Tradução de Maria Adelaide Pacheco e Helda Hook Quadrado. Lisboa: Calouste Gulbekian.

_____. (2012). O ser-aí mítico: tradução da resenha crítica de Martin Heidegger sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Tradução de Marco Antônio Valentim. In: **Sopro**: panfleto político-cultural. n. 76, setembro. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/heidegger.html#.WLOZAPnyvDc>

HOUNTONDJI, Paulin J. (1994). **Les Savoir Endogènes**: pistes pour une recherche. Paris : Codesria.

_____. (1995). Producing Knowledge in Africa Today. **African Studies Review**. Vol. 38, n. 3, p. 1–10.

_____. (2013). **Sur la philosophie africaine** : critique de l'ethnophilosophie. Bamenda : Ed Langa.

HUGO, Victor. (1879). **31ème anniversaire de l'abolition de l'esclavage**. Paris : Brière.

HUME, David. (1982). **The Philosophical Works**. London, vol. III.

IYAGUNA, Dalzira Maria Aparecida. (2013). **Templo Religioso, Natureza e os Avanços Tecnológicos**: os saberes do Candomblé na Contemporaneidade. Dissertação (Mestrado) – Universidade Tecnológica da Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Tecnologia.

JAMES, George. (2009). **Stolen Legacy**: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy. The Journal Pan-African Studies.

JANZ, Bruce. (2008) A Filosofia como se o lugar importasse: a situação da Filosofia Africana. In: CAREL, GAMEZ & COLS (Org.) **Filosofia Contemporânea em Ação**. Tradução de Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed.

KANT, Immanuel. (1992). **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de

Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1993). **Observações sobre o belo e o sublime**. Ensaio sobre as demências mentais. Tradução de Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Editora Papyrus.

_____. (1994). **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escrito sobre Filosofía de la Historia**. Madrid: Editorial Tecnos.

_____. (2001). **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Lisboa: Galouste Kubelkian.

KARENGA, Maulana. (2004). **Maat: the moral idea in ancient Egypt**. Nova York: Ed. Routledge.

KILOMBA, Grada. (2010) **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: UNRAST – Verlag.

_____. (2016a). A máscara. Tradução de Jéssica de Oliveira de Jesus. **Cadernos de Literatura em Tradução**. Brasil: São Paulo, n. 16, p. 171-180.

_____. (2016b). While I Write. **The Desire Project**. São Paulo: 32º Bienal de São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UKUaOwfmA9w>

KI-ZERBO, Joseph. (2010). Introdução Geral. **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco.

LANDER, Edgardo. “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”. En Santiago Castro-Gómez (ed.). **La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina**. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

LARKIN NASCIMENTO, Elisa. (2008). **Sankofa: A matriz africana no mundo**. Vol. 1. São Paulo: Selo Negro edições.

LEVI-STRAUSS, Claude. (2008). História e Dialética. In: _____. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Ed. Papyrus.

LOPARIC, Zeljko. (1990). **Heidegger Réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia**. São Paulo, Ed. Papyrus.

LOPES, Helena Theodoro. (1985). O negro no espelho: Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra. **Tese (Doutorado)** – Faculdade de Filosofia. Universidade Gama Filho. Rio de Janeiro.

MACEDO, Roberto Sidnei. (2013). **Currículo: campo, conceito e pesquisa**. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

MACHADO, Adilbênia Freire. (2014). Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. **Dissertação (mestrado)** - Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia.

MALDONADO-TORRES, Nelson. (2008). A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março: 71-114.

MANCE, Euclides André. (2015) **Sobre a Liberdade de Pensamento e o Direito ao Livre Filosofar**. Biblioteca Solidarius. Disponível em: http://solidarius.com.br/mance/biblioteca/liberdade_de_pensamento.pdf Acessado em 02/10/2017.

MASOLO, Dismas A. (2009). Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.) **Epistemologias do Sul**. pp. 507-530. Coimbra: Edições Almedina.

MAZRUI, Ali A. (2010). Introdução. In: _____; WONDJI, Cristophe. **História da África Vol. VIII**. Brasília: Unesco.

MBEMBE, Achille. (2001). Formas Africanas de Auto-inscrição. Tradução de Patrícia Farias. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1.

_____. (2011). **Necropolítica**: seguido de Sobre el gobierno privado indirecto. Tradução de Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Ed. Melusina.

_____. (2013). **África Insubmissa**: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Tradução de Narrativa Traçada. Lisboa: Edições Pedagogo.

_____. (2014). **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Ed. Antígona.

MIGNOLO, Walter. (2008). Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324.

_____. (2003). **Histórias globais/ projetos locais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: EDUFMG.

_____. (2013). Decolonialidade como caminho para a cooperação. In: **Pós-colonialismo e pensamento descolonial**. A construção de um mundo plural. Revista IHU. São Leopoldo, edição 431, p. 21-25, 04 de novembro.

MILLS, Charles. (1997). **The Racial Contract**. Ithaca: Cornell University Press.

_____. (2005). “Kant’s Untermenschen”. In: A. Valls (ed.), **Race and Racism in Modern Philosophy**. London: Cornell University Press.

MOHAMMED, Abdul Jan. (1986). The economy of Manichean allegory: the Function of Racial Difference in Colonialist Literature. In: GATES JR, Henry Louis (Org.). **Race, Writing and Difference**. Chicago: Chicago University Press.

MONTOYA, Fernando. (2010). **Introducción a la filosofía africana**: un pensamiento desde el cogito de la supervivencia. Santa Cruz de la Terife: Ediciones Idea.

MOORE, Carlos. (2007). **Racismo e Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições.

MUDIMBE, Valentim Y. (1994). **The Idea of Africa**. Indiana: Indiana University Press.

_____. (2013). **A Invenção de África**. Tradução de Ana Medeiros. Lisboa: Edição Pedagogo.

MUNANGA, Kabengele. (1999) **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**. Identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes.

_____. (2010) **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Ed. Autêntica.

NASCIMENTO, José Abdias do. (2002). **Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.

_____. (2016). O Genocídio do Negro Brasileiro. São Paulo: Ed. Perspectiva.

NIETZSCHE, Friedrich. (2004). **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NKRUMAH, Kwame. (1970). **Consciencism**: philosophy and ideology for decolonization. Library of Congress.

_____. (1963). **Africa must unity**. New York: Frederick A. Prager Publisher.

NOGUERA, Renato. (2011). Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot – Revista de Filosofia**. Amargosa: Brasil. V. 4, n.2, dezembro, p. 1-19.

_____. (2013). **A ética da serenidade**: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. **Ensaio Filosóficos**, Volume VIII – Dezembro, p. 139-155.

_____. (2014). O Tabu da Filosofia. **Filosofia**: ciência e vida. n. 100, novembro, p. 44-50.

_____. (2015). **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas.

_____. (2016). Filosofia africana na antiguidade: tecendo mundos entre ancestralidade e futuridade. In: KOHAN, Walter; LOPES, Sammy; MARTINS, Fabiana (Orgs.) **o ator de educar em uma língua ainda por ser escrita**. Rio de Janeiro: Nefi.

- O'GORMAN, Edmundo. (2011). **A Invenção da América**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- OBENGA, Théophile. (1990). **La Philosophie africaine de la période pharaonique**. 2780-330 avant notre ère. Paris: Editions L'Harmattan.
- _____. (2003). Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: WIREDU, Kwasi. **Companion to African Philosophy**. London: Blackwell publishing.
- _____. (2013). **O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista**. Luanda: Edições Pedagogo.
- OLIVEIRA, Eduardo de. (2007). **Filosofia da Ancestralidade**: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.
- _____. (2009). Epistemologia da ancestralidade. **Entrelugares**: revista de sociopoética e abordagem afins. Vol. 1 n. 2, março/agosto.
- _____. (2014). Africanidades. In: SILVA, Cidinha da (org.) **Africanidades e Relações Étnico Raciais**: Insumos para Políticas Públicas na Área do Livro, Leitura e Bibliotecas no Brasil. Brasília: Fundação Cultural.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. Considerações sobre o Preconceito Racial no Brasil. **Afro-Ásia**. Salvador, n. 8-9, jun.-dez. 1969.
- OMOREGBE. (2002). La filosofía africana: ayer y hoy. In: EZE, Emmanuel C. **Pensamiento Africano: filosofía**. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- ONDÓ, Eugênio Nkogo. (2001) **Síntesis sistemática de la filosofía africana**. Barcelona: Ediciones Carena.
- OSONGO-LUKADI, Antoin. (2006). **Heidegger et l'afrique**: reception et paradoxe d'un dialogue monologique. Paris: L'Hartmann.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (1990) **The Invention of Women**: making an African sense of western gender discourse. Minneapolis: University Minnesota Press.
- PARRINDER, Geoffrey. (1967). **African Mythology**. Londres, Paul Hamlin.
- PELBART, Peter Pal. (2013). O Averso do Niilismo: cartografias do esgotamento. São Paulo: n-1 edições.
- QUIJANO, Aníbal. (2005). Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **Colonialidade do poder**: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278.
- _____. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Org.). **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Almedina, p. 73-118.

QUEIROZ, Ivo Pereira. (2013). **Fanon, o reconhecimento do negro e o novo humanismo**: horizontes descoloniais da tecnologia. Tese (Doutorado) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-graduação em Tecnologia. Curitiba.

RAMOSE, Mogobe. (2003a). The philosophy of *ubuntu* and *ubuntu* as a philosophy. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A.J. (org.) **African Philosophy Reader**. London: Routledge.

_____. (2003b). The ethics of *ubuntu*. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A.J. (org.) **African Philosophy Reader**. London: Routledge, 2003.

_____. (2010). Globalização e *ubuntu*. In: SOUSA, Boaventura dos Santos; MENEZES, Maria Paula. **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Ed. Cortez.

_____. (2011a). Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. **Ensaio Filosóficos**. Volume IV, outubro, p. 6-25.

_____. (2011b). An African Perspective on Justice and Race. **Polylog**, Forum for Intercultural Philosophy (3). 2001. Disponível em: them.polylog.org/3/frm-en.html. Acesso em: 20/09/2014

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. (2003). **História da filosofia antiga vol. I**. São Paulo: Paulus.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pos-colonialismo, Identidade e Mestiçagem Cultural**: a Literatura de Wole Soyinka. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

SAID, Edward. (2007). **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso.

SANTOS, Luis Carlos. (2014) **Justiça como Ancestralidade**: em torno de uma filosofia da educação no Brasil. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. (2014). **Baraperspectivismo contra logocentrismo ou o trágico no prelúdio de uma filosofia da diáspora africana**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

SARTRE, Jean Paul. (1948). Orfeu Negro. In: _____. **Reflexões sobre o racismo**. Lisboa: Difusão Europeia do Livro.

_____. (2006). **Esboço de uma teoria das emoções**. São Paulo: L&PM pocket.

_____. (2008). **A Náusea**. São Paulo: Editora Nova Fronteira.

_____. (2013). Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: EDUJF.

SENGHOR, Leopold Sédar. (1964). **Liberté I. Négritude et humanisme**. Paris: Seuil.

SHOHAT, Elle. (1992). Notes on the "Post-colonial". **Social Text**, No. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues, pp. 99-113.

SILVA, Deonísio da. (2014). **De onde vêm as palavras**: origens e curiosidades da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Ed. Lexicon.

SIKKA, Sonia. (2003). Heidegger and Race. In: BERNASCONI, Roberto; COOK, Sybol (Ed.) **Race and Racism in continental philosophy**. Indiana: Indiana University Press.

SKIDMORE, Thomas E. (1989). **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra

SODRÉ, Muniz. (2005) **A Verdade Seduzida**: por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A.

_____. (2015). **Claros e Escuros**: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil. Petrópolis: Ed. Vozes.

_____. (1990). **O Terreiro e a Cidade**: A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. (1997). **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez.

SPIVAK, Gayatri C. (1994). Quem reivindica alteridade? In: HOLANDA, Heloísa Buarque de. **Tendências e Impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Tradução de Patrícia Silveira de Farias. Rio de Janeiro: Rocco Editora Ltda.

_____. (2000) Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Orgs.) **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell.

_____. (2010). **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart de Almeida. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

STENGERS, Isabelle. (2005). Proposal Cosmopolitical. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (orgs.), **Making Things Public**. pp. 994-1003. New York: MIT Press, 2005.

TOWA, Marcien. (2015). **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Ed. Nandyala.

_____. (2011). **Identité et Transcendence**. Yaoundé: L'Hartmann.

VALENTIM, Marco Antônio. (2012). Apresentação. In: O ser-aí mítico: tradução da resenha crítica de Martin Heidegger sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. In: **Sopro**: panfleto político-cultural, n.76, setembro. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/heidegger.html#.WLOZAPnyvDc>

_____. (2013). Extramundandade e Sobrenatureza. **Natureza Humana** (Online), v. 15, n.2, p. 48-93.

_____. (2014). A sobrenatureza da catástrofe . **Revista Landa**, v. 3, n. 1, p. 3-25

_____. (2015). Heidegger e o mito da filosofia. In: **O que nos faz pensar?** v. 1, n.35, dezembro.

VERGER, Pierre. (2009) **Lendas de Orixás**. Tradução de Maria Aparecida Nóbrega. Salvador: Editora Corrupio.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2011). O intempestivo, ainda. Pós-fácio. In: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. (2015). **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Ed. Cosac & Naify.

VOLTAIRE, François. (1984). **Tratado de metafísica**. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: abril Cultural, p. 61-83. (coleção pensadores).